الشيخ عبد الله نعمة

عقيدتنا

في الخالق والنبوّة والآخرة

مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر



عقيدتنا

في الخالق والنبوة والآخرة

الشيخ عبد الله نعمه
رئيس المحكمة الشرعيّة العُليا

عَقِيدَتُنَا

في الخالق والنبوّة والآخرة

مؤسسة عز الدين
للطباعة والنشر

الطبعة الثانية
١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م

مؤسسة عز الدين
للطباعة والنشر

هاتف: ٢٧٣٦٣٦-٢٧٥٥٣٢-٢٧٥٥٦٣-٢٧٥٨٦٧- ص.ب: ١٣/٥٠١٥ بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الصادق الأمين، سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وأصحابه البررة الميامين، الذين ترسموا خطاه واتبعوا هداه.



مُقَدِّمَة

في هذه الفصول الآتية دراسة لجوانب رئيسية من عقيدتنا، وبيان أبعادها وخطوطها، ومركزها من التفكير الإنساني، عبر المتغيرات العلمية الجديدة بمختلف ميادينها.

وقد عرضت فيها - بإيجاز - لما يعيشه جيلنا الحاضر من موجات فكرية ومذاهب فلسفية حديثة، أمسكت بتلابيبه، وشدته إليها شداً. ومناقشتها مناقشة علمية موضوعية، دون عاطفة متحيزة أو نزعة متعصبة، وبمعزل عن التشيع لرأي معين، إلا ما يفرضه الدليل والبرهان.

وتعنى هذه الدراسة بالجوانب الأساسية من عقيدتنا، حول الخالق، والكون والإنسان والحياة، وحول النبوة والوحي، وحول البعث والجزاء، مما يمهد السبيل لاتخاذ الموقف من هذه المواضيع التي طرحها الفكر البشري منذ فجر تاريخه، التي يرتبط باختيار الموقف منها سلوك الأفراد والجماعات ارتباطاً جذرياً، وتنعكس عليها ظلالها، وتقوم عليها جميع ألوان نشاطات الإنسان الفكرية والحيوية.

ولا شك أن مهمة الباحث هنا في مثل هذا النوع من الدراسة ليست سهلة، لأن اختيار أي موقف منها، سواء أكان إيجابياً أم سلبياً، مؤيداً أم مفنداً، مناصراً أم مخاصماً، لا يكون - على الأكثر - بمعزل عن مفاهيمه التي امتصها وتكونت في أعماقه بعامل البيئة والوراثة، ودون أن يكون متأثراً بأشباحها وظلالها، أو متحرراً من إسارها وأغلالها.

ومن هنا وجدنا كثيراً من هذه الدراسات حول العقيدة، قد انطلقت من خلفية موروثة غير معلنة، قد حددت لأصحابها مسبقاً، رؤيتهم وتصوراتهم عن الدين والعقيدة، وجاءت دراستهم لها من خلالها، وتحولوا ـ من حيث يريدون أو لا يريدون ـ إلى محامين يكرسون جهودهم للدفاع عن موروثاتهم التي ألفوها وعاشوها.

ولأجل هذا كان على الباحث أن يكون في موقف الحيطة والحذر من كل ما ألفه واعتاده حول هذه القضايا، وأن يضع في حسابه ونصب عينيه، ما سوف يعكسه الإسترسال وراء تلك الخلفية، من آثار على تفكيره ودراسته، ترسم له ـ من حيث لا يشعر ـ خطاً فكرياً أحمر لا يستطيع تجاوزه، وتبعده عن الغاية التي كرس جهوده لأجلها.

وإني إذ أعترف بهذا كله، لا أدعي العصمة في محاولتي هذه، ولست بفوق أن أخطىء، ولكني حرصت ـ جهدي ـ على أن تكون موضوعية، لا تحكمها رؤية موروثة، ولا تصورات سابقة. فإن كانت كذلك فهو التوفيق الذي رجوت، وإن كانت الأخرى فحظي أخطأت، وما توفيقي إلا بالله.

مدخل

يشتمل على:

١ ـ لماذا نبحث؟
٢ ـ أزمة العقيدة
٣ ـ إتجاه جديد
٤ ـ الفكرة الدينية
٥ ـ هل الظاهرة الدينية أصيلة أم عارضة؟
٦ ـ بين الدين والعلم
٧ ـ متى بدأ الصراع؟
٨ ـ المتغيرات العلمية الجديدة
٩ ـ الأولى نظرية النشوء والإرتقاء
١٠ ـ ملاحظات واعتراضات
١١ ـ ملاحظات أيضاً
١٢ ـ الثانية قانون الجاذبية
١٣ ـ الثالثة معطيات علم النفس
١٤ ـ ملاحظات



١ ـ لماذا نبحث؟

حينما تكون قضية العقيدة الدينية مطروحة أمامنا، بمالها من زخم عاطفي، ومن سيطرة على وعي الإنسان وتفكيره بمختلف ألوانه وأجناسه.

وبما لها من صلة وثيقة بنشاطه الحيوي والعملي، وأثرها البارز عليه نفسياً واجتماعياً وضميرياً وفكرياً.

وبما نشأ حولها من صراع منذ وجودها، إلى اليوم، وانقسام الناس فيها إلى أنصار وخصوم، ومؤمنين ومنكرين.

حينما تكون هذه القضية، لها كل هذه الأبعاد وهذه الظلال لا يمكن لنا أن نقف منها موقف اللامبالاة. موقف من لا يعنيه من أمرها شيء، أو أن نغلق عقولنا عن التفكير بها، أو أن نغمض أعيننا عن رؤيتها.

فنحن ـ بحكم غريزة حب المعرفة والإستطلاع ـ مدفوعون تلقائياً إلى البحث والتأمل في هذه القضية ـ تماماً ـ مثلما نحن بحكم هذه الغريزة، نقطع الفيافي والأقطار، ونعاني العذاب والعناء، لنعرف ما هو خارج ومستقل عن وجودنا. عن أنفسنا. نبحث عن كل شيء. في الأرض وأعماقها، وفي البحار وأغوارها، وفي السماء وأجوائها، وما يجوب فيها من كواكب ونجوم، ونرسل الأقمار والمركبات الفضائية خارج أرضنا، وننفق في سبيل ذلك ملايين الملايين من الأموال، لنكشف ما هناك، لنعرف طبيعة القمر والمريخ والمشتري والزهرة وغيرها، وطبيعة ترابها وصخورها وغلافها الجوي وجاذبيتها، وعن أصلها، ومتى تكونت، ومتى حدثت.

نحن محكومون لهذه الغريزة الغامضة التي تدفعنا للنظر والبحث في هذا الكون الكبير، ولأجل أن نتعرف على لغاته المختلفة الصارخة، وأن نقرأ حروفه المضيئة، المحفورة ـ بعمق ـ على لوحات هذا العالم الزيتية الرائعة، المثيرة لمشاعرنا وضمائرنا، والتي تترك آثارها الحية في أعماقنا.

نحن نجهل سبب هذا الدافع الغامض للبحث والإستطلاع في كل شيء، ولا لأي شيء نبحث، إنه غريزة. هكذا نسميه، حينما نعجز عن تفسيره. ولكنها في نفس الوقت نعمة كبرى على الإنسان، كانت العامل الأساسي في تقدمه وحضارته وثقافته وتطوره. ولولاها لبقي الإنسان ـ كيوم وجد ـ بدائياً متخلفاً كغيره من زملائه الحيوانات والوحوش، التي لا تملك مثل هذه النعمة. مثل هذه الغريزة.

وعلينا من جهة ثانية أن ننظر في هذه القضية المطروحة أمامنا، ونختار فيها موقفنا، حين نجد ملايين الملايين من البشر في طول تاريخها، تؤكد إيمانها بآله خالق لهذا الكون والعالم، يتمتع بالحياة والقدرة والعلم والإرادة، وبكل الصفات الكاملة.

ونجد إلى جانبهم طائفة موجودة في كل زمان ومكان، تنكر بدورها وجود مثل هذا الإلّه، وتقول: لا خالق ولا إلّه، له هذه الصفات، وإنما هناك المادة الأزلية، الصماء العمياء، وهي الخالق لا سواها.

إننا حين نرى هذه القضية مطروحة أمامنا، تتأرجح بين الإيمان والإنكار، وبين التصديق بها والتكذيب، كان ذلك ـ دون ريب ـ مما يثير حيرتنا النفسية وشكوكنا حولنا، ويضعنا في موقف قلق، يُطوّح بضمائرنا وتفكيرنا.

وعلينا إزاء هذا كله أن نحدد موقفنا الصريح الواضح منها بالبحث فيها والنظر، لنقضي على الحيرة التي نعيشها، وعلى القلق النفسي المستبد بنا، ونقف على شاطىء الإيمان والطمأنينة النفسية بصدقها وبكذبها، ونطمر تلك الفجوة التي حفرها الشك في أعماقنا، وذلك بالبحث في دعوى هؤلاءودعوى هؤلاء.

وعلينا من جهة ثالثة، أن نعطي هذه القضية اهتمامنا وعنايتنا بدرسها

والتفكير بها. ذلك حين نجد أولئك الذين يدعون أنهم رسل وأنبياء، ينادون بأعلى أصواتهم وبملء مشاعرهم، منذرين ومحذرين بالعذاب المقيم، كل من كفر وجحد بالإله الخالق، وهم يدعون البشر جميعاً إلى النظر في دعواهم، بكل ثقة واطمئنان، وينادونهم: تعالوا، انظروا وابحثوا في أساس دعوتنا، فإن كانت صادقة وحقاً فخذوا بها، وإلا فاطرحوها.

﴿وإن يك كاذباً فعليه كذبه، وإن يك صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم﴾ سورة غافر: ٢٨

إننا حين نسمع نداء هؤلاء، وهم يتمتعون بصفات إنسانية مثلى، من عقل ووعي وأمانة وصدق وإخلاص، وإعراض عما في أيدي الناس، ومن تواضع ورحمة لم يستأثروا بشيء دون أتباعهم، وعاشوا عيشة الأدنى من المؤمنين بهم.

إننا حين نسمع نداء هؤلاء بوعي وتجرد، كان ذلك مما يثير في أنفسنا وأعماقنا إمكان صحة دعواهم واحتمال صدقهم في رسالتهم ويضعنا بالتالي أمام احتمال الخطر مما أنذروا به، ويشعرنا بالخوف من نتيجة ما يدعون.

وعلينا لحسم احتمال الخطر القائم أن نبحث، وننظر في مدى صحة دعواهم وحقيقة ما يخبرون به، لنكون على بصيرة من ذلك وفي أمان من الخطر المحتمل.

وهذه حقيقة لا ينكرها إلا كل مجازف يعمل بمعزل عن وعيه وإدراكه.

٢ ـ أزمة العقيدة

تواجه العقيدة الدينية ـ اليوم ـ محنة عاتية، فهي أمام زحف فكري عارم من خارج، رمى بكل ثقله في منازلتها في أكثر من مجال.

وهي في انتقاض من داخل، حين وقع جيلنا الجديد فريسة مناخ جديد، من تيارات فكرية وفلسفية، ومتغيرات علمية حديثة، أشاعت روح التشكيك في كل ما لدينا من تراث روحي، وأثارت ضباباً كثيفاً حول عقائدنا، وفي جدوى ما نملكه من أفكار ومفاهيم ومبادىء دينية، واهتز تحت أقدامهم كل ما لديهم من

مواقع صلبة كانوا يقفون عليها، حين فقدوا ثقتهم بعقيدتهم ودينهم.

وقد عبثت بعواطفهم كلمة غامضة براقة، هي كلمة (العلم) وحملتهم تصوراتهم على أن العلم سيحل جميع المشاكل البشرية، على اختلاف ألوانها وطبيعتها، بما فيها مشاكل ما وراء الطبيعة.

ولعبت هذه الكلمة (العلم) بما فيها من غموض وزخم عاطفي مثير، دوراً كبيراً في تكوين ذهنية جديدة لجيلنا المعاصر، تقوم على رفض تراثنا الديني، أو التقليل من أهميته ودوره في الحياة، وأصبحوا يطالبون بإخضاع الحقائق الدينية - لو أنها كانت صحيحة - لمقاييس تلك المتغيرات العلمية الجديدة، وإلا فهي مرفوضة جملة وتفصيلاً، أو مشكوك في صدقها على أدنى الإفتراضات.

ونحن هنا لسنا ممن يقلل من أهميةالدور العظيم لهذه المتغيرات الجديدة، الذي قلب حياة الإنسان رأساً على عقب، وغير الكثير من مظاهرها المادية، ودفعها إلى طريق جديد، لا يتصل حاضرها بماضيها، ولا غدها بأمسها.

وحياة الإنسان مدينة اليوم - دون ريب - بما فيها من حضارة ورفاهية وتقدم، للجهد العلمي الإنساني الرائع، بكل جوانبه وميادينه.

ولكن ما نريد أن نقوله هنا، هو أن محاولة إخضاع القضايا الدينية لمقاييس العلم المادي الحديث، هي كمحاولة من يريد أن يبصر شكلاً مربعاً من خلال زاوية حادة، أو أن يبصر لون شيء ما من وراء نظارة سوداء.

إن مثل هذه المحاولة ستبوء بالخيبة حتماً، لأن لكل شيء مقياساً خاصاً به، وقياس الأشياء بغير مقاييسها الخاصة بها يقود إلى فشل التجربة.

وإن الذين رفضوا وجود الخالق أو شكوا في وجوده، يريدون - لكي يؤمنوا به - أن يخضعوه لأجهزتهم المادية العلمية، وأن يسلطوا عليه مجاهرهم الكاشفة، كما يفعلونه - تماماً - في مختبراتهم وتحليلاتهم، للكشف عن عناصر مادة ما، أو أن يكتشفوه كاكتشافهم لمعادلة رياضية أو قاعدة في فروع الكيمياء أو الفيزياء.

وبكلمة ثانية: يريدون أن يروه بأم أعينهم، واقعاً تحت تجاربهم

واختباراتهم، وأن يدرسوا ما وراء المادة بوسائل ومقدمات مادية، وهذا ما يؤدي حتمًا إلى فشل مثل هذه الدراسة مسبقاً.

إن الوسائل والمقدمات المادية لا تجدي في غير حقلها المادي، وما لا يرى لا يمكن أن تقع عليه الرؤية، وما وراء الحس لا يخضع للحس.

وعلى هؤلاء ـ لكي تنجح محاولاتهم ـ أن يدرسوا ذلك بمقدمات غير مادية. بوسائل عقلية وضميرية: وساعتئذ سيرون الله الخالق ببصيرتهم وقلوبهم، ماثلاً بآثاره، في الكون والعالم والطبيعة، وسيسمعون صوته في كل ما حولهم. من كل جانب.

٣ ـ إتجاه جديد

هناك اتجاه جديد تطرحه طائفة من جيلنا الحاضر، كحل للخلافات القائمة حول الدين والعقيدة، يقوم على ترك التفكير والبحث عما وراء الطبيعة عن الاله الخالق، لأن ذلك لم يعد بجدوى عبر القرون الطويلة الماضية، ولم يؤد يوماً ما إلى قرار حاسم أو فكرة ثابتة، يتفق عليها أصحاب النزعات المتجادلة حول هذا الموضوع، ولم يزل الإختلاف فيه بينهم كما بدأ إلى اليوم.

فطائفة تؤمن بوجود خالق لهذا العالم والكون، يتمتع بكمال الإرادة والحياة والقدرة والحكمة.

وطائفة تنفي وتقول: لا خالق، له هذه الصفات، وإنما المصدر الأساسي هو المادة الأزلية.

وطائفة ثالثة تقف من هذه القضية موقف الشك والإرتياب في كل ما يقدمه هؤلاء وهؤلاء من براهين واستدلالات.

وطائفة رابعة ماضية على وجهها، لا يعنيها شيء من كل ذلك. فالجدل حول هذا الموضوع قد استهلك الكثير من جهودنا وتفكيرنا، وأضاع علينا فرصاً كبيرة، كان يمكننا بها أن ندخل ميادين الصناعة والكشوف العلمية والإختراع،

وأن نبدأ ببناء حضارتنا البشرية التي نعيشها اليوم، من حيث بدأنا نفكر بما وراء الطبيعة منذ مئآت السنين.

لذلك فلننصرف بتفكيرنا إلى ما هو أجدى علينا في حياتنا، من الرفاهية والسعادة، وتوفيرهما، وإلى ما يعود علينا بالفائدة الملموسة بمختلف جوانبها.

وهذا الإتجاه ـ كما ترى ـ إن دل على شيء فإنما يدل على ما يعانيه أصحابه من عقدة الصراع النفسي، بين الحقيقة الدينية التي فرضت نفسها على وجدانهم وأعماقهم، وبين ما استهواهم من المعطيات العلمية الجديدة، فوقعوا من هذا وذاك فريسة صراع نفسي مرير، ولم يستطيعوا أن يتخذوا موقفاً صريحاً مما هو مطروح أمامهم، ولم تتكون لديهم رؤية واضحة عنه، وهم أمام المتغيرات العلمية الجديدة، الزاحفة عليهم بكل ثقلها، وقد أحكمت سيطرتها ـ بقوة ـ على نفوسهم.

لذلك آثرو الهروب من موقع هذا الصراع، خلوداً للراحة، وخروجاً من هذا المأزق النفسي المرير.

ويدل أيضاً على روح اللامبالاة التي جنحوا إليها، بكل ما هو مطروح أمامهم من مشاكل فكرية وعقائدية.

وهذا يعني طرح القضية الدينية من حسابهم بطريق آخر، لا يعتمد على دليل، لأنهم قد أراحوا أنفسهم من عناء التفكير فيه.

وهؤلاء قد غفلوا أيضاً أو وتغافلوا عن أن شأن عقل الإنسان شأن سواه من طاقاته وأجهزته، كل يؤدي دوره، ويقوم بأداء وظيفته التي وجد من أجلها.

وإن طبيعة العقل أن يفكر ويراقب، ولا يمكنه إلا أن يفكر ويراقب، شأنه في هذا ـ تماماً ـ شأن العين أن تبصر ما هو أمامها، وشأن الجهاز السمعي أن يستقبل الأمواج الصوتية، وهكذا سواهما من أجهزة الإنسان وطاقاته، ما لم تكن مصابة بمرض.

وإن أي إهمال لنشاطات العقل، يعني ـ بالتأكيد ـ إعطاءه إجازة دائمة عن قيامه بأي عملية فكرية.

ولو حددنا للعقل نوعاً معيناً من التفكير، وحظرنا عليه أن لا يفكر إلا في المادة وشؤونها، فإن ذلك يعني أننا نجري له عملية استئصال تؤدي إلى شلله وموته.

وقد غفل هؤلاء أيضاً عن أن سلوك أي فرد وتوجيه أي مجتمع، هما عمليتان مرتبطتان، سواء أوعينا ذلك أم لا، ارتباطاً وثيقاً بمواقفنا واختياراتنا حول تلك المواضيع التي يطرحها الفكر البشري، حول مشكلة المعرفة ووسائلها ووجود العالم الخارجي وما وراء المادة، وطبيعتها، ومصدرها ومصيرها، وطبيعة الحياة وحدوثها، وغيرها مما حفل به الفكر البشري منذ أقدم عهوده.

وسيكون حتمًا وبلا تردد سلوك أي إنسان، وتوجيه المجتمع الإنساني من العمليات المرتبطة أساساً بما نتخذه من مواقف وقناعات حول تلك القضايا المطروحة. ومن هنا كانت دراسة هذه المواضيع الدينية مما لا بد منها.

على أننا لو أخذنا بروح هذا الإتجاه، لوجب عدم التفكير والبحث في الفروض العلمية التي تبنى عليها حضارتنا العلمية وفكرنا الحديث، كالجاذبية، والأثير، والإلكترون وغيرها، مما لا تزال حقائقها موضع اختلاف كبير حتى اليوم.

ولو أخذنا بعموم هذا المبدأ لوقف النشاط الإنساني والحضاري والثقافي في أولى مراحله، ولكان علينا أن نلغي من دراستنا أكثر فروع المعرفة الإنسانية، التي ما زالت مجالاً للإختلاف، كعلم النفس، والفلك، والقانون وغيرها.

على أن عدم الوصول إلى قرار حاسم في القضية الالٓهية الدينية، إنما جاء من قبل الإنحراف في طريقة التفكير، وعدم ممارسة الطريق الأفضل، حيث لا سيطرة لذهنية متعصبة، ولا ضباب لنزعة جامحة، تحول دون الرؤية الواضحة.

وإلا كيف يمكن أن تكون واقعة واحدة ذات موضوع واحد، يجزم فريق بثبوتها ويؤكد على صحتها، ويجزم فريق آخر بنفيها ويؤكد على عدم ثبوتها. أليس أن مثل هذا الإختلاف بينهما حولها يرجع إلى وجود خلل ما في طريقة التفكير فيها لدى أحد الفريقين؟ وإلى وجود عيب فيما يقدم من دليل؟

٤ ـ الفكرة الدينية

تلف الجماعات الإنسانية منذ أقدم عصورها، عقيدة بوجود آله خالق لهذا الكون والعالم، بما فيه من كائنات حية وغير حية، ناطقة وغير ناطقة.

وهي ظاهرة تلازم هذه الجماعات، على اختلاف عرقها ولونها ونوعها وموطنها، وعلى اختلاف حظها من الوعي والإدراك، ومن الحضارة والمعرفة.

كان ذلك منذ زمن سحيق موغل في القدم، منذ وجد الإنسان على هذه الأرض، ومنذ بدأ يعي ويفكر، ويربط بين الأسباب ومسبباتها، والعلل ونتائجها.

وقد عرف إنسان هذه الأرض ذلك، منذ عرف أدوات حضارية، واهتدى إلى سبيل حياته وحاجاته. ومن هذه العقيدة بالذات أخذ طريقه إلى الثقافة والحضارة.

ومهما تجاهلنا فلن نستطيع أن نتجاهل ما تركته هذه العقيدة من مكانة بارزة على تفكير الإنسان وضميره وسلوكه، عبر تاريخه الطويل، المدون وغير المدون، وما حفرته ـ بعمق ـ من آثار في عقله وشعوره، بحروف بارزة مقروءة.

ولا تتناقض هذه الظاهرة مع ما نجده من اختلاف بين الشعوب والجماعات البشرية في تفاصيل هذه العقيدة، وتعدد ألوانها وأشكالها، وتصوراتهم حولها، المتمثلة مرة في تأليه الأجرام السماوية، كالشمس والقمر والنجوم، وفي البحار والجبال، ومرة أخرى في الأصنام والأوثان، وثالثة في أشخاص حية منظورة وغير منظورة.

لأن ذلك كله لا يعني إلا أمراً واحداً، هو توافق الجماعات البشرية منذ القدم على التدين بآله خالق، صدرت عنه هذه الكائنات، يديرها ويهيمن عليها، وإن اختلفت تصوراتهم حول هذا الخالق وطبيعته.

٥ ـ هل الظاهرة الدينية أصيلة أم عارضة؟

وبالرغم من بروز هذه الظاهرة وتغلغلها في أعماق الشعوب، فقد اعتبرها خصوم الدين أمراً عارضاً على الفكر الإنساني، وحاولوا تعليلها وتفسيرها، انطلاقاً من وجهتهم المادية في تفسير وجود العالم والطبيعة، بافتراضات وتفسيرات، بعد أن طرحوا من حسابهم فكرة الآله الخالق، ووجود أي مؤثر في الكون والعالم خارج المادة.

وقد قدموا لتفسير الظاهرة الدينية عدة تفسيرات، من تاريخية ونفسية وإجتماعية وإقتصادية وطبيعية وسواها.

الأول: التفسير النفسي:

يقول هذا التفسير:

إن الآله ليس سوى انعكاس الشخصية الإنسانية على الكون ومستواه. وإن الدنيا والآخرة صورة ثانية للأماني، وإن الوحي والإلهام إظهار غير عادي لأساطير الأطفال المكبوتة.

يقول إمام النفسيين (فرويد):[١]

إن اللاشعور قد يقبل أفكاراً في الطفولة، وتؤدي أعمالاً غير عقلية. وهذا ما يحدث بالنسبة إلى العقائد الدينية.

وفكرة الجنة والنار ترجع إلى صدى الأماني التي كانت لدى الإنسان إبان طفولته ولم تسنح الفرصة لتحقيقها، فتبقى مدفونة في اللاشعور، ثم يفرض اللاشعور بدوره حياة أخرى، يتيسر فيها تحقيق ما كان يتمناه[٢].

وهذا يعني أن تلك الأفكار الدينية المتراكمة في اللاشعور، والتي كان قد تلقاها الإنسان زمن طفولته عن طريق حواسه، وتكون منفعلة بالكبت والحرمان

---

(١) هو سيغموند فرويد ١٨٥٦ ـ ١٩٣٩ طبيب إخصائي في الأمراض العقلية والعصبية نمساوي من أئمة علم النفس، يعتبر جميع الأحوال العقلية وأفعال الإنسان خاضعة للحوافز اللاشعورية الجنسية (انظر: الموسوعة الفلسفية ص ٣٠٣)

(٢) أنظر: الاسلام يتحدى ص ٢٨.

أو الخوف أو اليأس، أو ما شاكل ذلك، يكون لها ردة فعل لتبرز خارج اللاشعور، تتمثل بطريقة غير عقلية في العقيدة الدينية بجميع ما فيها، وليس ذلك انكشافاً لواقع خارجي، أو معبراً عن أمر موجود خارج الإنسان.

وهذا التفسير ـ كما ترى ـ يحيل على غيبة ترفضها المادية، التي لا تؤمن إلا بما يخضع للتجربة والإختبار أو للحس والمشاهدة.

وهو أيضاً لا يصح اعتباره فرضاً علمياً، لأن الفرض العلمي إنما يكون نتيجة ملاحظة متكررة لا تختلف فيها في كل ملاحظة، وحينئذ تكون مؤدية إلى فرض علمي معقول. وهذا ما لم نجده في مثل هذا التفسير.

ويؤخذ عليه أيضاً، أن علم النفس ما زال نظريات قد تصح وقد لا تصح، ويؤكده ذلك التضارب الجذري الحاد حول نظريات هذا العلم وركائزه. ولأجل هذا أنكر بعضهم وجود شيء اسمه (علم) فيما يتعلق بالنفس.

مثلاً: بينما يدعي فرع من فروعه، أن مركز جميع أعمال الإنسان هو الإحساس، يدعي فرع آخر أن ذلك رد فعل لتأثيرات العالم الخارجي.

وبعض يعزو ذلك إلى الرغبة المجهولة في المثالية، وهي التي تحركه.

ويزعم ثالث أن المحرك الأساسي لأعمال الإنسان هو الغريزة الجنسية.

ويقول رابع: إن المحرك هو الشعور.

ويذهب خامس إلى أنه لا شيء في الإنسان ما يمكن أن يسمى بالذهن والعقل، وإن قوة مركزية واحدة ليست هي التي تدير كل الأعضاء، بل إن العضو الذي يوليه الإنسان اهتمامه هو الذي ينمو ويتطور[1].

ويؤكده أيضاً ذلك التهافت في التعريف المادي لذات الإنسان ونفسه، القائل:

«بأنها مجرد حوافز الجوع والجنس والخوف، والإستشعار بأنه ظامىء أو

---

(١) أنظر: الدين في مواجهة العلم ص ٩٠.

جائع أو مشتاق جنسياً»[1].

ويؤيد هذا كله أن العالم النفسي (كارل يونغ) السويسري الألماني (عام ١٨٧٠ - ١٩٦٠) يقول:

« إن الطبيعة الإنسانية لا تقاد بالغريزة الجنسية وحدها، وإن هذه الغريزة خلاف ما تصورها (فرويد) وصور الناس لا تسيطر على كل حركة وسكنة من حركات النفس وسكناتها، وإن طبيعة الإنسان أغنى وأحفل بالتطلعات والرغبات مما يحسبها أتباع (فرويد).

ويرى (يونغ) أن كل مرض من أمراض النفس وكل حلم ورمز يقتضي تفسيراً مختلفاً، يجب أن يطبق على شخصية المريض.

وإن نظرية (فرويد) في الكبت الجنسي لا تفسر كل شيء، شأنها شأن نظرية (أدلر) التي اكتفت بأن تحل غريزة التسلط محل غريزة القوة[1].

فنحن إذن: أمام تفسير لا يلبث أن يتهافت تلقائياً، حين نجد حوافز الجوع والجنس وغيرهما تختفي نهائياً وتضمحل ظلالها،ذلك حينما يضحي الإنسان بكل ما يملكه حتى بدمه ووجوده في سبيل أهداف ومثل وغايات تجريدية بحتة، لا صلة لها بحوافزه الجسدية، مثل الحق، والعدل، والحرية، والخير، والكرامة وما إلى ذلك. وهذا يدل - بصورة قاطعة - على أن النفس شيء عال على الجسد، وليست مجرد احتياجات الجسد الحسية معكوسة في مرآة داخلية[2].

بل أن فرويد كان قد اعتبر الإرادة الإنسانية محكومة للحتمية الداخلية، وإن كانت حرة في الظاهر، لكنها مقيدة وأسيرة لجبرية الغرائز الباطنة.

ثم عاد (فرويد) نفسه فقال: إن الغريزة خام غفل، تتصرف فيه الإرادة بالكبت أو الإطلاق أو التسامي[3].

---

(١) مقتبس عن القرآن - محاولة لفهم عصري للقرآن ص ١٦١

(٢) المصدر نفسه

(٣) المصدر ص ٢٣.

وقد تعرض (فرويد) ونظرياته في التحليل النفسي لكثير من النقد والتجريح حول نظرياته في المرأة التي يعتبرها مخلوقاً مغرماً بتعذيب الذات والإعجاب بها، والغيرة والحسد، وهي أمور تتميز بها المرأة أكثر من الرجل، وتفتقر إلى القدرة على بلوغ المستوى الأخلاقي الذي يمكن أن يصل إليه الرجل.

ومرد ذلك لدى (فرويد) إلى شعورها بالنقص، لفقدانها عضو الذكورة الذي يتمتع به الرجل دونها، وإن معظم أعمالها التي تحاول تحقيقها والإنجازات التي تصل إليها يعود إلى رغبتها في التعويض عما فقدته من هذا العضو، مما أدى بها إلى شعورها بالنقص، وإلى توجه سلوكها خلال الحياة.

وقد حملت راية معارضة أفكار (فرويد) هذه (مجلة رابطة التحليل النفسي الأميركي)، واعتبرت البيئة والمجتمع هما الأكثر مسؤولية عن توليد عقد النقص التي تشعر بها المرأة، واعتقاد أنها أقل حظاً من الرجل، وأدنى منه في التطور السيكولوجي والإجتماعي والأخلاقي[1].

ويؤخذ عليه أيضاً، أنه ـ لكي يكتسب صفة الشمول والعموم ـ لا بد من افتراض أن تمر كل الجماعات البشرية وأفرادها في إبان طفولتها بهذه التجربة (أي بالأحلام والأماني المكبوتة التي لم تسنح الفرصة لتحقيقها، وهو ما لا يستطيع علم النفس أن يصدر حكمًا نهائياً فيه.

وهذا ما يجعل هذا التفسير معتمداً على ملاحظة محدودة جزئية ـ لو سلم بحصولها ـ ومصاغاً منها دليلاًلإثبات فكرة عامة.

ويؤخذ عليه أيضاً، أن أفكار الإنسان حال طفولته وأحلامه كثيرة، والكثير منها قد سنحت الفرصة لتحقيقها فيما بعد لدى أفراد كثيرين، فلماذا كانت الظاهرة الدينية بارزة حتى على الذين تحققت أحلام طفولتهم وأمانيهم وانمحت ظلالها من اللاشعور بعد الظفر بتحقيقها!!.

إن كل ذلك يشير إلى أن مثل هذه الآراء النفسية ليست معصومة عن

---

(١) ملخص عن مجلة عالم الفكر ج ١ من المجلد الثامن من مقال للأستاذ أحمد أبو زيد بعنوان: ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع ص ٢٣٧

الخطأ، وإن الإعتماد عليها لهذا التفسير، يضعها في مناخ فلسفة سوفسطائية، تدور في دوامة افتراضات واحتمالات لا تمت إلى العلم بصلة.

التفسير الثاني.

خلاصة: إن الإنسان اكتسب هذه الصفة (صفة التدين) بنوع من الإمتصاص النفسي الشامل للإنسانية كلها، على أثر عارض ثقافي مفاجىء، لدى مجموعة إنسانية معينة[1].

وهذا التفسير ليس بأسعد حظاً من سابقه، وهو أقرب إلى كونه افتراضاً اعتباطياً منه إلى كونه فرضاً علمياً فهو لا يملك رصيداً علمياً يغطيه، ولا قرينة تدل عليه أو تؤيده، كما لا يملك الإجابة عن السؤال عن الفترة، أو المكان الذي حدث فيه هذا العارض الثقافي المفاجىء المفترض، ولا عن السؤال، من هي تلك المجموعة البشرية المعينة، ولا لماذا امتصت البشرية قاطبة ذلك، واستمرت في كل تاريخها، رغم حدوث موجات فكرية عديدة معارضة للدين في كثير من أزمنة التاريخ، من جماعات وأفراد، كان لهم تأثير كبير مسيطر؟؟؟

ولماذا بقيت ظاهرة الدين صامدة لم تتأثر بتلك الموجات؟ ولماذا عاشت الفكرة الدينية في الوجدان دون تلك الأفكار المعارضة لها.؟

إن كل إنسان يستطيع أن يفترض ما يشاء من تفسيرات، ولكن ليس الشأن في افتراض التفسير، وإنما هو في صحته وما له من قرائن وأدلة تضعه في إطاره المقبول.

التفسير الثالث

وخلاصته: أن الدين من صنع عوامل طبيعية وتاريخية أحاطت بالإنسان، لم يكن يستطيع دفع شرورها عنه، كالسيول، والأعاصير، والزلازل،

(١) الظاهرة القرآنية ص ٣٠ طبعة أولى سنة ١٩٥٨م

والأمراض، والكوارث الأخرى الطبيعية التي واجهت الإنسان وأرعبته، فلجأ إلى وسيلة يحتمي بها من شرها، فاخترع (قوى مفترضة). آلهة قادرة يجأر إليها في محنته وأزماته، ويستغيثها لتدفع عنه شرورها[1].

ويبدو أن هذا التفسير كان نتيجة ملاحظة ما يوجد عند بعض الشعوب القديمة كاليونان والمصريين وسواهما، من تعدد الآلهة، حين جعلوا للحرب إلهاً، وللبحر إلهاً وهكذا.

ومع أن هذا يقوم على افتراض لا يمت إلى الفرض العلمي بشيء فإننا نتساءل:

لماذا لا تكون هذه الكوارث الطبيعية، التي تذهل الإنسان عند مواجهتها حتى عن نفسه، سبباً لإماطة الحجاب عن بصيرته، وعاملاً أساسياً لرؤية واضحة، كان يفقدها عندما لم يكن واقعاً تحت وطأتها، تعود به إلى فطرته السليمة وغريزته المركوزة في وجدانه وأعماقه، إلى خالقه، الذي هو وحده بيده النجاة من تلك الكوارث، وإن اختلفت تصوراته حول ذلك الخالق؟.

التفسير الرابع.

وهو ما قاله الفيلسوف (نيتشه)[2] وخلاصته:

إن الدين والآلهة من صنع الطبقات المحرومة المستضعفة واختراعاتهم، ليحدوا به من استغلال الأثرياء، وطغيان الأقوياء. الحاكمين.

ولم يكتف (نيتشه) بهذا فحسب، بل جعل الأخلاق كلها من صنع هؤلاء المساكين، واختراعاتهم، متهمًا لهم بالبدعة، وأن كل ما نسمعه من كلمات: العدل، والخير، والرحمة، والتضحية، والمساواة، والمحبة، والحق، والحرية وغيرها، إن هي إلا كلمات جوفاء فارغة من أي محتوى، ابتدعها أولئك الفقراء والضعفاء المحرومون ليتقوا بها طغيان الطغاة الظالمين.

---

(١) الإسلام يتحدى ص ٢٩

(٢) هو نيتشه فريدويش (١٨٤٤ - ١٩٠٠) فيلسوف مثالي ألماني ورائد للأيديولوجية الفاشية له عدة مؤلفات (انظر: الموسوعة الفلسفية ص ٥١٦)

وهذا التفسير مثقل بتساؤلات كثيرة ليس لها جواب متى وبأي مرحلة من تاريخ البشر، اجتمع المستضعفون، وعقدوا المؤتمـرات، فاخترعوا هذه الفكرة الدينية الالهية والأخلاقية، ومن هي الفئة التي وضعتها، ولماذا انفعل بها البشر جميعاً حتى الأقوياء والمستغلون منهم، وكيف سيطرت هذه البدعة على عقولهم ووجدانهم؟؟؟.

إن مثل هذا التفسير يجعلنا نركض خلف سراب خادع، لأنه لا يمكن اعتباره فرضاً علمياً، لأنه يفقد العنصر الأساسي للعلم، وهو الملاحظة المتكررة، ودلالة القرينة التي تعينه.

وهذا التفسير - كما ترى - يحمل الضعفاء مسؤولية ابتداع هذه المفاهيم الالهية والدينية والأخلاقية، بينما نجد من جانب آخر أصحاب الفلسفة الماركسية على النقيض منه، فهم يعزون اختراع هذه المفاهيم إلى الطغاة الأقوياء، ويفسرون على أساس هذا، ظاهرة الدين والعقيدة الالهية كما يأتي:

ولا ريب أن الدين والعقيدة الألهية والأخلاق وكل المبادىء الإنسانية، هو سيف ذو حدين، مسلط بيد كل من الضعفاء الفقراء، والطغاة الأقوياء على سواء، يشهره الضعفاء ليحدوا به من طغيان الأقوياء، ويشهره الطغاة ليفرضوا سيطرتهم على الضعفاء، ويحموا به امتيازاتهم وسلطانهم.

فكم من جرائم منكرة قد ارتكبت تحت ستار الدين والحرية، وكم دماء بريئة أريقت بإسم الحق والعدالة. والتاريخ البشري يغص بالأمثلة والشواهد على ذلك.

ولكن كل هذا لا يعني أن الظاهرة الدينية عارضة ودخيلة على المجتمع، ومن صنع الإنسان نفسه، القوي منه والضعيف، كما ذكرنا، بل غاية ما تدل عليه، هو أن هذه المفاهيم قد أسيء استعمالها من قبل هؤلاء عن عمد أو غير عمد.

التفسير الخامس.

وهو الذي يشدد عليه المذهب الماركسي، وخلاصته:

أن الدين والقضية الآلهية والأخلاق. كل ذلك من صنع الأقوياء والطغاة، ليخدروا به الضعفاء والشعوب المتخلفة، وليحكموا سلطانهم عليهم، ويحموا به امتيازاتهم واستغلالهم واقتصادهم.

وقد جاء في البيان الشيوعي:[1]

«إن الدستور والأخلاق والدين كلها من خدعة (البورجوازيين) وهي تتستر وراءها من أجل مطامعها».

وقد اشتهر عن زعيم الشيوعية قوله: «إن الدين أفيون الشعوب».
وقال بعض هؤلاء:

«إن الدين كان أقسى وأسوأ خدعة في التاريخ».
ويقول فيلسوف الشيوعية أنجلز:

«إن كل القيم الأخلاقية هي في تحليلها من خلق الظروف الاقتصادية».

ويقول (لينين) في خطابه الذي ألقاه في أكتوبر سنة ١٩٢٠ في المؤتمر الثالث لمنظمة الشباب الشيوعي:

«إننا لا نؤمن بالآله، ونحن نعرف كل المعرفة أن أرباب الكنيسة والإقطاعيين البورجوازيين لا يخاطبوننا باسم الآله إلا استغلالاً ومحافظة على مصالحهم، إننا ننكر بشدة جميع هذه الأسس الأخلاقية التي صدرت عن طاقات وراء الطبيعة غير الإنسان»[2]

---

(١) هو الوثيقة الأولى للشيوعية التي تشرح أسس الماركسية كتبها ماركس وانجلز ونشرت في بداية (عام ١٨٤٨) (انظر: الموسوعة الفلسفية ص ٨٩).

(٢) الإسلام يتحدى ص ٢٩ ـ ٣٠.

ويبدو أن هذا التفسير لظاهرة الدين كان رد فعل لأوضاع إجتماعية معينة، كان فيها الدين أداة استغلال وسيطرة في أيدي جماعة من رجاله، أيام الحكم القيصري الروسي، إبان ظهور الشيوعية. الذين جعلوا من أنفسهم وسطاء بين الإنسان وخالقه، وأوصياء على ملكوت الله وفردوسه، وقد يكون (راسبوتين) وما يحكى عنه من غرائب مثيرة، يمثل تلك الفئة العاتية المستغلة.

ومن معائب هذا التفسير أنه ينطلق من تصورات عن الدين على أنه يحرض الإنسان على التواكل الغيبي، ويلهيه عن تحقيق مصيره، اتكالاً على إرادة عليا تحل له مشاكله.

وينطلق أيضاً من معرفة خاطئة عن الله ـ تماماً ـ كمعرفة الإغريق الأقدمين لآلهتهم على أنها قوى خارجية تعبث بمقدرات الناس ومصائرهم، وتتدخل في حياتهم وإراداتهم.

وهو يربط حقيقة الدين بسلوك بعض سدنته، ويجعل من تصرفاتهم الشاذة المنحرفة دليلاً على بطلانه وفساده. ويستخلص فكرة عامة عن الدين من سبب جزئي محدود، ومثل هذا لا يبرر هذا الحكم العام.

والمشكلة عند أصحاب هذا التفسير وغيره، أنهم ينظرون إلى الظاهرة الدينية من زاوية مادية، ثم يدرسونها من خلال مقدمات مادية، لا صلة لها بضمير الإنسان أو وجدانه، ولا بما وراءها من حقيقة واقعية، لها مثلها الأعلى.

إنهم ينظرون إليها على أنها موضوع إجتماعي، وليد حاجة إجتماعية، تزول بزوالها وتبقى ببقائها. لذلك فهم يأخذون باعتبارهم كل ما تراكم حول إسم الدين، من عقائد وتقاليد وعادات وطقوس، وما امتصه من خارج، من مفاهيم وذهنيات أجنبية عنه، عبر كل مراحله، وينظرون إليها على أنها أعمال إجتماعية، فرضتها حاجة إجتماعية، بما فيها من تطورات وتحولات، ثم يكونون تصوراتهم عنه على أساس ذلك كله، بعيدة عن واقعه الموضوعي الذي يلف ملايين البشر في كل زمان ومكان.

وستكون النتيجة حينذاك ـ حتمًا ـ نتيجة من ينظر إلى الشيء بعين واحدة، ومن زاوية واحدة منحرفة.

أما لو نظروا إليها كظاهرة إجتماعية من ظاهرات هذا الإنسان، لا يمكن تجاهلها للذين يدرسون الظواهر الإجتماعية، بما لها من صلة وثيقة بالضمير الإنساني ووجدان الجماعات، دون أن تختص بلون أو جنس أو قطر، أو نظام سياسي أو إقتصادي، وبما لها من حقيقة موضوعية لها مثلها الأعلى لكانت تصوراتهم حولها أكثر واقعية وأبعد عن الإنحراف.

على أن هؤلاء إن قالوا: إن الأفكار تعكس العالم الموضوعي الخارجي المستقل عن وعي الإنسان، كما تعكس المرآة ما يقابلها.

فلنا أن نسأل: ما الذي انعكس في مخ الإنسان حتى أصبح إيماناً وعقيدة؟[1].

التفسير السادس.

وخلاصته: أن الفكرة الالّهية والدينية إنما نشأت وتكونت بعامل الحاجة العقلية الملحة، لتفسير ظاهرات العالم والطبيعة، وتعليل ما يحدث في هذا الكون، وربط ذلك كله بمبدأ أزلي فوق الطبيعة، وعلة خالقه، هو (الله)، انطلاقاً من مبدأ العلية التي يدركها الإنسان بفطرته وغريزته. حين لم يكن لديه بديل آخر عن (الله) يعزو إليه حدوث هذه الظاهرات.

ومن هنا وجدنا الفكرة الدينية ترفض كل القوانين الطبيعية وجميع ما يكشفه العلم من أسباب في هذا العالم باستمرار. وبالتالي رفض قانون العلية في الطبيعة والظاهرات الكونية، ونسبة كل ذلك كنتائج ومسببات إلى سبب أزلي، تصدر عنه مباشرة، دون توسط أسباب وعلل.

لكن بعد وجود الأسباب البديلة عن السبب الأزلي، بما قدمه العلم من معطيات وكشوف جديدة، نعرف كيف ترتبط تلك الظاهرات بأسبابها العلمية وقوانينها الثابتة، التي أصبحت البديل العلمي المحسوس عن الفكرة الالّهية

---

(١) أسس الإشتراكية العربية ج ٢ ص ١١٥ بتوضيحٍ واضافة.

كسبب أساسي لحدوثها، التي لجأنا إليها بعامل الحاجة العقلية في ربط المسببات الحادثة بسبب أزلي. بالآله الخالق.

وأصبح بسهولة ويسر ـ بسبب النتائج العلمية الحديثة ـ تفسير ظاهرات الطبيعة والكون، وربطها بقوى معروفة وراءها مكتشفة، تعمل وفق قانون (العلة والمعلول)، وانتهت الحاجة تلقائياً إلى افتراض وجود آله. وجود قوة خارج الطبيعة تصدر عنها هذه الظاهرات.

وأصبحنا نستطيع أن ندرك الأسباب الحقيقية والقوانين الكونية التي تحكم الطبيعة والعالم، ونفسر على أساسها بوضوح ـ أسباب حدوث الظاهرات الطبيعية، وكيف تتطور من حال إلى حال.

مثلاً: عرفنا أسباب هطول الأمطار، وحدوث البرق والرعد، والزلازل، والكسوف والخوف، وتعاقب الليل والنهار، وتعاقب الفصول الأربعة، وظاهرة المد والجزر، وظاهرة (قوس قزح) وتطور النطفة إلى مضغة إلى علقة إلى جميع المراحل التي تمر بها حتى صيرورتها إنساناً سوياً. وما إلى ذلك.

فقد عرفنا أن قوس قزح، هو انعكاس أشعة الشمس على الذرات المائية في السحب، بكل ما في تلك الأشعة من الألوان السبعة.

وعرفنا أن سبب هطول الأمطار هو تبخر المياه والرطوبات بواسطة حرارة الشمس وغيرها، وتكاثف هذا البخار كي يصبح سحاباً، وتعرضه لتيار بارد، فيسقط ذلك البخار المتكتل مطراً على الأرض.

وعرفنا أن حدوث الليل والنهار وغروب الشمس وشروقها إنما هو بسبب دوران الأرض حول نفسها، فما واجه منها الشمس ينعكس عليه ضوءها فيكون نهاراً، وما لم يوجهها يكون ليلاً. وهكذا سوى ذلك.

وإن اكتشاف (اسحاق نيوتن) للجاذبية العامة التي تحكم كل أجرام السماء من كواكب ونجوم وسيارات، بقوانينها الثابتة، وتنتظم كل حركاتها ومداراتها في إطار قوانين طبيعية لا تتغير ولا تتبدل.

وكذلك اكتشاف (دارون) لقانون الإنتخاب الطبيعي والإرتقاء العضوي في الكائنات الحية، وترقيها من الأدنى إلى الأعلى، والذي يثبت أن الإنسان وكل الفصائل الحيوانية المشاهدة اليوم، لم توجد نتيجة عملية خلق مباشر، بل بمرورها في مراحل من الترقي من كائنات بدائية إلى ما هو أعلى وأفضل.

وليس الإنسان إلا مظهراً أعلى لكائنات وحشرات بدائية، نتيجة لعملية مادية عبر عصور موغلة في القدم، قد خضعت لقانون الإنتخاب والإرتقاء، هو قانون الطبيعة.

إن ذلك قد أنهى فكرة وجود آله خالق وراء جميع الظاهرات الكونية، وقدم البديل الذي يعلل حدوثها، بحيث أصبحنا نستطيع التنبؤ بحدوث آثار كونية وظاهرات طبيعية قبل وقوعها بزمن قصير أو طويل، كالتنبؤ بالخسوف والكسوف، وهطول الأمطار، وظهور المذنبات، وموجات الحر والبرد وما إلى ذلك.

وهذا التفسير ـ وهو أجدر التفاسير السابقة بالدرس ـ ينطلق من خلفية مثقلة بمفاهيم خاطئة عن الدين، يفرضها معارضو الحقيقة الدينية فرضاً، ولم يحاولوا التعرف عليها بجدية، بل اكتفوا بالنظر إلى الإضافات المتراكمة حولها عبر الظروف والأزمنة، بطريقة الإمتصاص، التي هي ليست من حقيقة الدين في شيء.

وقد اكتفوا بهذه المعادلة، اعتماداً على موقف بعض الجهات الدينية وتصريحاتها، التي خولت لنفسها حق التمثيل الديني، دون أن يكون لها حظ في فهم الحقيقة الدينية، أو فهم ما يطرح أمامهم من معطيات الفكر والكشوف العلمية والحديثة، ومدى صدقها بصورة عامة.

إن هذا التفسير يقوم على افتراضات لم تزل بحاجة إلى ما يؤكدها.

أولاً: افتراض وجود معارضة بين الدين والعلم الحديث.

ثانياً: افتراض أن العقيدة ترفض قانون السببية، وتؤكد على أن العالم والطبيعة قد أوجدهما الخالق مباشرة دون توسط أسباب أخرى، ودون تدرج في الوجود.

ثالثاً: افتراض أن القوانين الطبيعية التي كشفها العلم تحل قضية وجود الظاهرات الكونية، وتقوم بتعليل كل ما يحدث في هذا العالم، تعليلاً نهائياً وأخيراً، مقام تعليلها الديني بنسبتها إلى آله خالق خارج المادة، وتقدم البديل عنه.

رابعاً: افتراض أن هذه الإكتشافات العلمية لا تقبل أي تعديل أو مناقشة.

والإفتراضان الأولان سيأتي عرضهما وما عليهما من ملاحظات في فصل مستقل.

وأما الإفتراض الثالث، فإن غاية ما تستطيع القوانين الطبيعية أن تقوم به، هو تفسير ما يطفو على سطح هذه الظاهرات والحوادث، دون تفسير ما يكمن وراء هذا السطح.

وبكلمة: إن قانون الطبيعة يستطيع أن يجيب عن السؤال: كيف حدثت هذه الظاهرات، ولكنه عاجز عن السؤال: لماذا حدثت؟

مثلاً: إنك تسأل عن الفرخ (الصوص) الذي يتولد ويعيش داخل قشرة البيضة، ثم يخرج منها بعدما تنكسر؛ كيف حدث هذا؟ وسيجيبه الكشف الجديد؛ بأنه يتولد على منقار (الصوص) في اليوم الحادي والعشرين من احتضان الدجاجة لبيضها، قرن صغير دقيق، يستعمله في تكسير جدار السجن المضروب عليه (قشرة البيضة) ليخرج منها، ويزول هذا القرن بعد بضعة أيام من خروجه من البيضة[1].

لكن هذا التفسير لا ينهي تكرار السؤال مرة أخرى، وهو لماذا يظهر هذا القرن ثم يزول بعد أداء المهمة التي يحتاجها الفرخ، وما هو السبب الحقيقي وراء ظهوره؟؟

ومثال آخر: إن الأسماك تجهد في مغادرة منطقة شواطىء البحر، قبل

---

(١) أنظر: الدين في مواجهة العلم ص ٦٦

هبوب العاصفة وبلوغها الشواطىء بفترة طويلة، كي لا تقذفها العاصفة إلى الشاطىء.

وعندما نسأل عن سبب حدوث الظاهرة الغريبة لدى الأسماك؟ يجيبنا الكشف الجديد: بأنه قد ثبت أنه عند هبوب العاصفة بعيداً عن الشاطىء، تصل إليه أمواجها الصوتية وتنتشر على مسافة عدة آلاف من الكيلومترات، لذا فإن العاصفة التي تبدأ في مكان بعيد عن الشاطىء تشعر الأسماك بوجودها قبل بلوغها إليه بفترة طويلة، وذلك بواسطة حاسة خاصة، تتمتع بها دون سواها، تستطيع أن تلتقط أمواج العاصفة الصوتية، وتشعر بها سلفاً، وتذهب هاربة إلى مكان أمين[1].

فالكشف الجديد يفسر هذه الظاهرة بما تملكه الأسماك من هذه الحاسة التي تلتقط بها أصوات أمواج العاصفة.

ولكنه لا ينهي السؤال مرة ثانية، وهو: لماذا وجد الجهاز للاسماك دون سواها، وما هو السبب الحقيقي الكامن وراء هذه الظاهرة.

وهكذا سواهما من الأمثلة.

ومن أجل ذلك لم يكن بوسع العلم الجديد أن يحل محل العقيدة الالهّية، أو أن يكون البديل عنها في تفسير حدوث الظاهرات الطبيعية والكونية.

وبكلمة ثانية: إن ما كشفه العلم الحديث من قوانين الطبيعة، كالجاذبية، ونظرية النشوء والإرتقاء ـ بعد التسليم بها جدلاً ـ وقانون المد والجزر، ومراحل عملية هطول الأمطار، والقوانين الرياضية التي تحكم الكون، وسواها، يفسر لنا ما يطفو على سطح هذه الظاهرات، وكيف حدثت. ولكنه لا يفسر ما بعده من سؤال آخر، وهو، لماذا وجدت هكذا، وكلها تعمل لصالح الإنسان ومصلحته. وما كان بحاجة إلى تفسير، لا يمكن بحال من الأحوال أن يفسر ويعلل وجود

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ١٢٤.

الكون والطبيعة، أو أن يكون البديل الذي ينهي فكرة السبب الأزلي لذلك كله.

وأما الإفتراض الرابع فهو ينطوي على تسليم غبي بصدق كل ما كشفه العلم الحديث، رغم أن أكثره فروض علمية، وكثير منه رموز وألغاز، وهو منتهى ما بلغه مكتشفوه من العلم.

مثلاً: نظرية النشوء والإرتقاء، رغم المغالاة بتقديسها والتحمس لها، تعتمد على فرضية غيبية لا تخضع للمشاهدة والتجربة، ولا يمكن مراقبتها وإجراء الإختبار عليها. ذلك لأنها تتصل بماض موغل في القدم لا تناله تصوراتنا ولا حواسنا ولا تجاربنا.

ولكن الذين يغالون بها، إنما يفعلون ذلك، لأن البديل هو الخلق المباشر، وهم يخشون حتى التفكير به.

يقول (السيد آتركيت):

«الإرتقاء غير ثابت، ونحن نؤمن بهذه النظرية، لأن البديل الوحيد هو الإيمان بالخلق المباشر، وهو أمر لا يمكن حتى التفكير فيه»[1].

وبكلمة ثانية: إن تعليل ظهور الأنواع الحيوانية إنما هو بأحد أمرين: إما بخلق الله لها مباشرة، وإما بعملية الإنتخاب الطبيعي والإرتقائية، وبما أن الأمر الأول قد ألغي من الإعتبار، بل حتى التفكير فيه، إذن تعين الأخذ بالأمر الثاني، وإن كان غير ثابت، إذ لا أمر ثالث يمكن التعليل به.

مع أن (دارون) نفسه لا ينفي وجود عوامل أخرى، اشتركت مع قانون النشوء والإرتقاء، لتصوغ الأحياء، وتنوعها إلى الأكمل الأرقى. قال في كتابه أصل الأنواع:

«أنا مقتنع بأن ناموس الإنتخاب الطبيعي كان العامل الرئيسي

---

(١) أنظر: الدين في مواجهة العلم ص ٣٨.

لحدوث التنوعات في الأنواع، لكنه لم يكن العامل الوحيد في إحداث ذلك التغير»[1].

وهذا يعني أن هذا القانون ما زال عرضة للإضافة، بل للشكوك أيضاً وقابلاً للتبديل والتعديل، ومن هنا أكد (لل):

«بأن الإرتقاء وسيلة منطقية لتفسير مظاهر الخلق وليست بملاحظة واقعية»[2]

ومثال آخر: قانون الجاذبية العامة الذي وضعه (نيوتن)، ويعتبر اليوم حقيقة علمية، يفسر على أساسها جميع الظاهرات الحركية في هذا الكون من المدارات النجومية، وحركات الكواكب وغيرها، المحكومة بنظام هذا القانون، في دورانها حول بعضها بسبب تجاذب كل منها للآخر بدقة فائقة.

ويفسر سقوط الأجسام من الأعلى إلى الأسفل، ونعرف به أن الصعود إلى الجبل أشق من الهبوط إلى الوادي.

ونلاحظ حقائق كثيرة لا صلة لأحداها بالأخرى، ونعزو كل هذا إلى ما نسميه بقانون الجاذبية، مما لا يمكن مشاهدته ولا اختباره، وإنما هناك أشياء وظواهر مشاهدة لجأوا إلى تفسيرها، فافترضوا شيئاً، هو قانون الجاذبية.

وحين نسأل عن حقيقة هذه الجاذبية من الناحية التجريبية والإختبارية فلا أحد يستطيع أن ينبس بكلمة بل إن (نيوتن) نفسه يقول عن هذا القانون:

إنه لأمر غير مفهوم أن نجد مادة لا حياة فيها ولا إحساس وهي تؤثر على مادة أخرى، مع أنه لا توجد أي علاقة بينهما»[3].

وهذا يعني أننا نعتمد في قبول قانون الجاذبية على استنباط غيبي، لا نملك

---

(١) أنظر: (على أطلال المذهب المادي ج ١ ص ١٠٧.

(٢) أنظر: الإسلام يتحدى ص ٤٩ وسيأتي المزيد من الكلام على هذا القانون بعنوان المتغيرات العلمية الجديدة.

(٣) مقتبس من الاسلام يتحدى ص ٤٨.

فيه قدرة على المشاهدة أو التجربة. وسيأتي تفصيل أكثر لهذه النظرية بعنوان المتغيرات العلمية الجديدة

وما أكثر النظريات والفرضيات في جميع فروع المعرفة الإنسانية، كان قد أكدها أصحابها، واعتبروها نهائية، ثم عدلوا عنها حين تبين لهم عدم صحتها أو عدم شمولها.

مثلاً: كان (أنيشتاين) يرى أن أقصر الخطوط هو الخط المنحني، وأن الضوء يسير على خط منحن غير مستقيم بعد استنتاجات وتجارب خاصة، ثم عدل عن ذلك، وقرر أن الخط المستقيم هو أقصر الخطوط، وأن الضوء يسير على خط مستقيم، حينما يتيح له أن يرصد بأجهزة أكثر اتقاناً من الأجهزة التي رصد بها سابقاً، وقام بحسابات أخرى[١].

وكان الفلكيون إلى زمن قريب يرون أن الشمس ثابتة، ولكنهم بعد ذلك عدلوا عن هذا الرأي، وقالوا بأنها متحركة بحركة خاصة، وتجري بسرعة (٧٢٠٠٠) كيلو متر في الساعة على شكل حلزوني نحو نجمة النسر الرافع[٢]، إلى أمثلة كثيرة مشابهة.

* * *

وهذه التفسيرات الستة للظاهرة الدينية قائمة ـ كما عرفت ـ على استبعاد دراسة الدين من الإعتبار، كظاهرة موضوعية تدخل في محتملات تفسيرها. وهي ـ كما سبق ـ لا تحمل على ظهرها أي قيمة علمية.

وما أدري لماذا يفزع أصحاب هذه التفسيرات من درس القضية الدينية كقضية لها أصالتها في ضمير الإنسان ووجدانه، ومغروزة في فطرته ووعيه، هل لأن ذلك سيقربهم من شاطىء الإيمان بالله، وهم يرفضون حتى التفكير به، أم لأن تصوراتهم عن الخالق كتصورات الإغريق لآلهتهم، من صنع أخيلتهم،

---

(١) التكامل في الإسلام ص ٥٧
(٢) المصدر ٥٦

قوى خارجة، تعبث بمقدرات البشر وإرادتهم، أم يفهمون الدين على أنه خرافات وتراكمات إجتماعية، ودكاكين بيد فئة مستغلة من سدنته، تعبث بعواطفهم وعقولهم؟؟؟.

أليس ذلك كله لأن افتراض ظاهرة الدين أصيلة في وعي الإنسان وضميره، يقربهم من المناخ الديني، وهم يخشون كل ما كان مقرباً، بعد أن طرحوا من حسابهم كل ما يتعلق به في سلة المهملات، واعتبروها أمراً عارضاً موهوماً.

وما دمنا نحن في مقام الدراسة الموضوعية لظاهرة الدين، وهل هي أصيلة في تفكيره ووعيه أم هي عارضة عليه، لا بد من أخذ هذا الإحتمال في حسابنا، للبحث عنها من زاوية غير مادية، بعد أن تهاوت جميع التفسيرات المادية السابقة.

التفسير الديني.

لا جدال في أن ظاهرة الدين راسخة في أعماق الإنسان، على مدى تاريخه، وعلى المستوى الإنساني الشامل، ولا يمكن أن تكون عارضة على تفكيره بسبب ما. ذلك لأنه لغير مقبول أن يؤثر أمر موهوم لا حقيقة له ـ لو كانت كذلك ـ نفسياً بصورة مطردة في كل زمان ومكان، وعلى مستوى إنساني شامل. مع أنه ليس لها أي أفكار إنسانية مماثلة، لعبت نفس هذا الدور في التأثير والرسوخ والظلال البعيدة في أعماق الزمن.

وهذا يشير إشارة واضحة إلى أصالتها في وعي الإنسان وفطرته.. ويؤكد ذلك، أثرها البعيد المسيطر على تفكيره ومشاعره.

تلك السطور البارزة في تاريخ الإنسان المتحضر والبدائي على السواء، والتي نقرأها باستمرار في مخلفات الأمم والشعوب الغابرة، كالمصريين والصينيين والبابليين وسواهم من هياكل العبادة وبيوت الديانة، وفي ظاهرة الأصنام والأوثان، والشعائر والوصايا والتراتيل، وما كتب على النواويس والقبور وغيرها.

ولو كانت عارضة لما لمحناها بارزة على شعور الإنسان في ساعات محنته وأزماته، حين يفقد جميع أسباب النجاة من هلاكه، ويتجه بكل أحاسيسه ومشاعره إلى قوة، إلى شيء غامض مجهول ينقذه من محنته، إلى الله.

وقد يكون كثير ممن سافر بحراً أو جواً، قد مر بمثل هذه التجربة المريرة، حين يكون راكباً في سفينةٍ، وهي تمخر عباب البحر وتضربها الأعاصير والأمواج، وتتقلب يميناً وشمالاً وتوشك على الغرق في الأعماق.

أو حين يكون راكباً على متن طائرة، ويختل توازنها بسبب عطل ما، أو تصطدم بعاصفة عاتية، ويتمثل شبح الموت أمام ركابها.

حينذاك ينقطع لديهم كل رجاء وأمل من منقذ عادي، ينجيهم من هذه المحنة، ويتجهون بكل جوارحهم ومشاعرهم إلى شيء غامض مجهول، يتوقعون الخلاص على يديه من الهلاك المحتم.

إنهم في هذه الساعات الحرجة تتوارى عنهم كل شكوكهم وأوهامهم وشبهاتهم حول الخالق، ويغيب عن وعيهم كل شيء، ويذهلون عن كل ما حولهم .فعيونهم لم تعد تبصر ما أمامها إنها زائغة ،وأسماعهم لم تعد تتلقى أي موجة صوتية، وهم وسط الضجيج والضوضاء. قد زاغ عنهم كل شيء، ولم يبق لديهم سوى شعور دفين في أعماقهم، قد استيقظ بعد سبات عميق، ومزق كل تصوراتهم وأوهامهم التي حجبت عنهم الرؤية، واتجهوا بأعماقهم وشعورهم الدفين المستيقظ نحو قوة منجية نحو الله الخالق الذي بيده النجاة والخلاص.

ولأهمية يقظة هذا الشعور الدفين في النفس الإنسانية، وبروزه في مثل هذه التجربة، في الدلالة على الحقيقة الكونية الراسخة، وأصالتها في الضمائر البشرية ووجدانها، أشار الله سبحانه إليها في آيات كثيرة من كتابه العزيز، من ذلك تحوله سبحانه!.

«حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها، جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان، وظنوا أنهم قد أحيط

بهم، دعوا الله مخلصين له الدين، لئن أنجيتنا من هذه لتكونن من الشاكرين»[1].

وقوله سبحانه:

﴿ وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه ﴾[2]

أليس في مثل هذا الشعور المستيقظ في مثل هذه الحالات، ما يؤكد على المنبع الأصيل للظاهرة الدينية المتغلغلة في أعماق الإنسان، ويدل على العلاقة الخاصة بينها وبين واقع أصيل ثابت، المعبرة عنه ـ تماماً ـ كدلالة العطش على الماء، والجوع على الطعام، دلالة على وجود الإنسجام بين الماء والإنسان الظامىء، وبين الطعام والإنسان الجائع؟؟.

٦ ـ بين الدين والعلم

تثار في أكثر من مناسبة وفي كتابات عديدة، دعوى بوجود تعارض وتناقض بين الدين والعلم، يدلي بهذه الدعوى خصوم الدين ويصرون عليها إصراراً كبيراً.

وينفي أنصار الدين من جانبهم هذه الدعوى، مؤكدين على وجود التلاحم والإنسجام بينهما، وعلى أن قصة هذه الدعوى مفتعلة من أساسها.

وطبيعة هذين الموقفين مختلفة، فالأول منها هجومي ينطلق من ذهنية مادية، ألغت من حسابها وجود شيء خارج المادة، ومن إيمانها المطلق بكل ما قدمه العلم من معطيات جديدة.

والثاني منهما دفاعي يقوم على عدم الوثوق بصحة جميع المعطيات العلمية الحديثة، والشك بصدق الكثير منها، وبحرص على تطبيق المفاهيم الدينية على ما حققه الجهد العلمي الحديث، وإخضاعها لتفسيرات تنسجم مع المعطيات

---

(١) يونس: ٢١

(٢) الإسراء: ٦٧

العلمية الصادقة، وأحياناً كثيرة يقحم هذه التفسيرات إقحاماً ويعتصرها اعتصاراً للدفاع عن مفاهيمه.

ومن الواضح أن لكل من الدين والعلم حقله الخاص به. فالدين ـ من حيث هو ـ نظرة معنية إلى الحياة وإلى ما وراء الطبيعة، يقوم على أساسها وروحها نظام محدد المعالم في جميع شؤون الإنسان الفكرية والروحية، والضميرية والأخلاقية، وينتظم معتقداته ومبادئه وتشريعاته وغيرها بمختلف ألوانها.

والعلم ـ من حيث هو أيضاً ـ يقوم بدراسة الكون والطبيعة وظواهرهما، للكشف عن أسرارهما المادية الكامنة فيها، على أساس المشاهدة والمراقبة والإختبار.

والدين يفسر لماذا تحدث الأشياء والظاهرات، وما هو السبب الرئيسي الأعمق وراء حدوثها.

والعلم يفسر كيف تحدث هذه الظاهرات، كيف يحدث الليل والنهار، والكسوف والخسوف، وقوس قزح، وفصول السنة الأربعة، لكنه بكل فروعه يعجز عن أن يفسر لماذا تحدث، وما هو المصدر لهذا الحدوث. يقول الدكتور بول كليرانس ابرسولد.

«وقد أدرك رجال العلم أن وسائلهم وإن كانت تستطيع أن تبين لنا بشيء من الدقة والتفصيل كيف تحدث الأشياء، فإنها لا تزال عاجزة كل العجز عن أن تبين لنا لماذا تحدث الأشياء...»[1]

وبكلمة أخرى: فان الكشوف العلمية، إنما تفسر لنا ما يطفو على سطح الحوادث والظاهرات، وبتناولها من جانب واحد، هو كيفية حدوثها، دون الجانب الأعمق منها، وهو لماذا حدثت، وما هو مصدر حدوثها؟؟ الذي يتكفل الدين بتفسيرها، ويتحمل وحده مسؤولية تعليلها.

ومن هنا كان من غير المقبول حين يختلف موضوع كل منها، دعوى وجود

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ٣٩

التعارض بينهما، لأن الأساس في حصول التعارض هو وحده الموضوع.

أما حين يكون العلم قائمًا على أساس رؤية مادية لسطح الأشياء والظاهرات، وتكون العقيدة الدينية قائمة على أساس آخر غير مادي، وعلى رؤية أخرى، تختلف عن الرؤية المادية، فليس لتلك الدعوى أساس مقبول ـ تماماً ـ كما لا يصح أن نقيس مساحة غرفة بوسائل الوزن، أو رؤية اللون الحقيقي الشيء ما من خلال نظارة ملونة.

ويبدو أن دعوى التعارض قد اعتمدت على تصورين خاطئين.

الأول: إن الدين يعتمد على قضية الخلق المباشر ووجود الكائنات دفعة واحدة، أي أن الله الخالق صنع الخلائق وأوجدها، دون توسط أسباب وعلل، ودون أن يكون هناك تطور عضوي أو ارتقاء أو تدرج في الوجود.

والثاني: اعتبار كل المعطيات العلمية بصورة صحيحة وصادقة جازمة، وأنها قضايا نهائية لا تقبل أي تعديل أو تبديل، وقد عرفت ما في ذلك من ملاحظة.

ومن ثم وجدنا بعض المثقفين[1] قد وقع تحت تأثير هذه الخلفية، وصرح مؤكداً على وجود التعارض بين الدين والعلم الحديث ممثلاً لهذا التعارض بقوله تعالى: ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحمًا، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾[2]

وقال ليؤكد على وجود التناقض: «إن عملية نمو الخلية البشرية بالنسبة إلى هذا الوصف القرآني، تعتمد على التدخل المباشر والمستمر من قبل الله، لنقلها من طور إلى آخر، وإن هذا يشكل معجزة الهية لا تعليل لها سوى قدرته المطلقة على الخلق وتدخله المباشر في سير أمور الكون، وإن

---

(١) هو الدكتور صادق جلال العظم في كتابه (نقد الفكر الديني)

(٢) سورة المؤمنون آية ١٢ ـ ١٦.

هذا التعليل لا يتفق مع معارفنا العلمية عن موضوع نمو الخلية البشرية ومع ما يقرر لنا (علم الأجنة) حول تطورها في مراحلها الأولى. فعلم الأجنة لا يدع مجالاً للشك في أن نمو الخلية بالتطور العضوي من طور إلى آخر، وفقاً لقوانين طبيعية معينة، بحيث أن نمو المرحلة المتأخرة تنمو من صلب المرحلة السابقة عليها، وعلى أساس معطيات الأولية. كل ذلك بصورة تتيح لنا التنبؤ بتطور الخلية وبالمراحل المستقبلة التي ستمر بها، وتمكننا من التحكم بنموها بحيث نستطيع تأخيره أو إسراعه أو تشويهه (إن شئنا ذلك) بتعريضها لمواد كيماوية معينة أو لأنواع محددة من الإشعاع[1]

ولكن تلك الخلفية بما تحمل على ظهرها من مفاهيم خاطئة، كانت وراء مثل هذا الاتجاه، وهي في الواقع لا تمثل حقيقة القضية الدينية، ولا تعبر عن موقف الدين تعبيراً صادقاً.

ولا بد من عرض ذلك لنعرف مدى صلته بالواقع الديني.

التصور الأول: قضية الخلق المباشر.

وهذه القضية التي تعني التدخل المباشر من قبل الخالق في حدوث جميع ظاهرات الطبيعة مباشرة، دون توسط أسباب وقوانين طبيعية، تنطلق من أمرين أثنين:

(الأول) ظواهر كثير من التعابير القرآنية التي تشير الى التدخل المباشر، واسناد الخلق إليه سبحانه دون توسط شيء من أسباب وعلل. من أمثال التعابير (خلق)، و(خلقنا) و(جعل) و(جعلنا)، و(أنشأ) و(أنشأنا). و(أنزل) و(أنزلنا)، كالتعبير الوارد في الآيات السابقة)

وفي مثل قوله تعالى:

﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فأنا خلقناكم من تراب ثم من نطفةٍ ثم من علقةٍ ثم من مضغةٍ مخلقة وغير مخلقة، لنبين لكم ونقر

---

(١) أنظر: نقد الفكر الديني ص ٤٠

في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى، ثم نخرجكم طفلاً... ﴾الحج: ٥

(الثاني). إلغاء مبدأ السببية في عالم الطبيعة والكون، وخلاصته: أنه لا أسباب ولا علل ولا قوانين طبيعية، لها تأثير في وجود شيء من الظاهرات والحوادث، بل إن جميع ما يحدث في الكون والعالم يستند إلى الله تعالى الذي يوجدها دون توسط أسباب وقوانين طبيعية.

لكن كلا الأمرين ليسا من واقع العقيدة الدينية في شيء.

أما الأول فلأن هناك تعابير قرآنية أخرى تدل على إسناد الفعل الى غيره سبحانه، ومنها ما يدل على أن خلقه وإنشاءه كان بتوسط وسائل وأسباب، فمن القسم الأول قوله تعالى في الآيات التالية:

﴿ آتت أكلها ضعفين... ﴾
﴿ تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ﴾ ابراهيم: ٢٥
﴿ حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا... ﴾ الأنعام: ٦
﴿ حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم... ﴾ الأعراف: ٣٧

ومن القسم الثاني قوله سبحانه في الآيات التالية:

﴿ ينبت لكم به (الماء) الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات... ﴾ النحل: ١١

﴿ فأنشأنا لكم به (الماء) جناتٍ من نخيل وأعناب... ﴾ المؤمنون: ١٩

﴿ ونزّلنا من السماء ماءً مباركاً فأنبتنا به جنات وحب الحصيد ﴾ ق: ٩.

وبمقارنة هذه التعابير القرآنية مع التعابير السابقة، يسهل علينا فهم المراد من الآيات التي يظهر منها التدخل المباشر من قبله سبحانه في عملية الخلق، وان ذلك كناية عن حدوثها بأمره وتقديره، بما أودع في الطبيعة وأشيائها من سنن وقوانين وأسباب. وبهذا يصح اسناد الفعل الى الله، باعتباره السبب الأول في كل ما يحدث في هذا العالم، وهو العلة الأعمق وراء كل ظاهرة.

ويؤكد ذلك ما في قوله تعالى:

﴿ أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون. ﴾
يس: ٧١

وما في قوله سبحانه:

﴿ قال يا إبليس مامنعك أن تسجد لما خلقت بيديّ.. ﴾ ص: ٧٥

فأن أيدينا ويديَّ في الآية الأولى والثانية، لا يمكن ان يراد بها الجارحة المعلومة، لأنها من توابع الجسم، وهو سبحانه ليس بجسم، فلا بد من حملها على أنها كناية عن أيدي القوانين الطبيعية والأسباب التي خلقها الله تعالى في الطبيعة

ويسهل علينا فهم المراد من الآية المتضمنة تحول النطفة في جميع أطوارها، والتي أسندت ـ بحسب ظاهرها ـ عملية تطورها، الى التدخل المباشر من قبله سبحانه، ويفسر ذلك على أساس ما قدره تعالى لهذه النطفة من قوانين النمو والحياة في داخلها، وقدر لها سنتها الطبيعية التي تنتقل بها من طور إلى آخر.

وعليه فلا تعارض بين مفهوم الآية، وبين ما يقرره (علم الأجنة) من تطور الخلية البشرية في جميع مراحلها، كل مرحلة لاحقة تنشأ من صلب المرحلة السابقة، بمقتضى قوانينها المعينة الثابتة، لأنها بالتالي ـ كما ذكرنا تعود حركة النطفة المتتالية إليه تعالى، الذي خلقها ووضع لها تلك القوانين الخاضعة لسيطرته المركزية، يصرفها كيف يشاء.

وبكلمةٍ ثانية: إن هذا لا يعني أنه تعالى أوجد الطبيعة وأشياءها، ووضع لها نواميسها التي تعمل بدقة وإحكام، ثم تركها لشأنها لتعمل وتتحرك بمعزل عن إرادته وسيطرته عليها، ووقف منها موقف من لا يعنيه من أمرها شيء. حتى كان

الكون ساعة اوتوماتيكية تعمل بحركتها الذاتية، بعدما خرجت من المصنع، وتؤدي وظيفتها التي ارادها لها صانعها ووضع لها قوانينها، دون أن يكون له سيطرة ومراقبة عليها.

لأن ذلك يتعارض مع عموم قدرة الخالق، ويحد من سيطرته وارادته[1]، ويصعب معه تفسير حدوث الخوارق والمعجزات التي تظهر على أيدي الرسل والأنبياء.

ومن جهة ثانية فإن نظرة الدين حول الحوادث والظاهرات الطبيعية والكونية، تقول أن منها ما يوجده الخالق بتدخله المباشر دون توسيط أسباب وعلل، ومنها ما يوجده بالأسباب والعلل. فليست جميعها من النوع الأول، ولا جميعها من النوع الثاني.

وعلى أساس النوع الأول يمكن أن يفسر ما يحدث من خوارق ومعجزات، وعلى الأساس الثاني يمكن أن يفسر ما يحدث في العالم من انحرافات وتشويهات وكوارث.

أما لو كان جميع الظاهرات من القسم الأول فأنا سنجد صعوبة في فهم تلك الكوارث والتشويهات، لخفاء الحكمة من وجودها.

وكذا لو كان جميعها من القسم الثاني فسنجد صعوبة في تفسير ما يحدث من خوارق ومعجزات تظهر على أيدي الأنبياء. اذ لا يمكن فهمها إلا على أساس التدخل المباشر، وخرق قوانين الطبيعة، لأنه سبحانه قادر على الخلق المباشر؛ وعلى أن يسن نظاماً جديداً بدل نظام سابق، وأن يبدل قانوناً بقانون آخر ويغير طاقة بطاقة. فجميع ذلك من صنع يديه وواقع تحت سيطرته المركزية، يتولى وحدة توجيهه وإدارته كيفما يشاء.

إذ ليس في قوانين الطبيعة ما يوجب إطرادها وشمولها، ويحيل تخلفها، لأن استحالة تخلفها ليست من خواص الطبيعة ولا هي من شؤونها الذاتية، وانما هي من شؤون العقل الذي يستقل بها، والعقل هنا لا يملك الحكم باستحالة تخلّف قوانين الطبيعة أو خرقها، بل هو يجوز ذلك.

وطبيعة قانون الطبيعة يختلف عن طبيعة القوانين العقلية، التي يستحيل

تخلفها في بعض الموارد أو الظروف، فالوجود والعدم يستحيل لدى العقل أن يجتمعا في وقت واحد وموضوع واحد، وهكذا. ان ذلك قانون عقلي مطرد يستحيل تخلفه مهما كانت الظروف والمواضيع والأفراد، لأن ذلك من المدركات العقلية، والعقل هو الحاكم باستحالة الاجتماع في المثال وحده ولذاته.

ومن هنا وجدنا محي الدين بن عربي الصوفي الشهير يقول:

« إن الخلق على نوعين: نوع يوجده الله سبحانه بكلمة (كن)، ويعبرون عنه بعالم الأمر، لأن قوله (كن) أمر. ونوع يوجده بأيدي الأسباب، ويعبرون عنه بعالم الخلق. »[1]

وربما أخذ سبب تسميته هذين النوعين من قوله تعالى:

﴿ ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ﴾ أعراف: ٥٤

وأما الأمر الثاني وهو قضية إلغاء مبدأ السببية في الطبيعة، وأن وجود جميع الظاهرات في العالم هي من فعل الله مباشرة، دون أسباب وقوانين طبيعية، اذ لا أسباب ولا علل في الطبيعة. فهو لا يتفق مع واقع الوجهة الدينية في هذا الموضوع، كما أشير إليه في الأمر الأول.

على أن هذه النزعة من الأفكار الدخيلة على الفكر الديني، على أيدي أولئك المتصوفة الإسلاميين، وهي من جملة المتراكمات الفكرية التي امتصتها العقيدة الدينية من تلك الشعوب التي دخلت الإسلام، وحملت معها كثيراً من وراثاتها وعقائدها ومفاهيمها الماضية.

وقد حمل لواء هذه النزعة في الإسلام ودافع عنها بحرارة الإمام الغزالي، وتبعه غير واحد من متقدمين ومتأخرين، مسلمين وغير مسلمين، منهم (هيوم)، والأستاذ عباس محمود العقاد في بعض كتاباته.

---

(١) نقلنا هذا النص عن تفسير الكاشف ج ٦ ص ٣٢٧

وخلاصتها: أن العلاقة بين ما نسميه السبب وبين ما نسميه بالمسبب، هي علاقة مقارنة أو ارتباط في الوجود، وليست علاقة تأثير وإيجاد أو ضرورة عقلية.

أي أننا اذا شاهدنا في تجاربنا شيئين (أ) و(ب) متصلين دائمًا، حدث بينهما ارتباط في أذهاننا، بحيث إذا حدثت بعد ذلك (أ) توقعنا أن تحدث معها (ب)، كما حصل في التجارب السابقة، لكن هذا لا يعني أن هناك ضرورة تقضي حتمًا أن يتبع حدوث (أ) حدوث (ب)، فالأمر كله احتمال وترجيح لا ضرورة. ويقين، (١)

وبكلمة أخرى: إن التلازم بين الأسباب والنتائج في ظاهرات الطبيعة، ليس تلازماً حتمياً، وانما هو تلازم المشاهدة والمقارنة في الحدوث، وهذا التلازم لا يملك له العقل تعليل الإيجاد والحدوث.

وقد شدد الغزالي على هذا في رده على الفلاسفة بقوله:

« إن الخصم يدعي أن فاعل الاحتراق هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا بالإختيار، فلا يمكنه الكف عما هو بطبعه. ولكن هذا غير صحيح، اذ أن فاعل الاحتراق هو الله تعالى بواسطة ملائكته أو بغير واسطة، وأما النار فهي جماد لا فعل لها، وليس للفلاسفة من دليل على قولهم إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به »(٢)

ولو رفضنا مبدأ السببية ـ وهو من المرتكزات الفطرية الأولية ـ لم يكن لما ورد في النصوص الدينية من الحث على التدبر والتفكر في ملكوت السموات والأرض وفي آثاره وأفعاله تعالى، وبالتالي الاستدلال على الخالق المبدع بآثاره الكونية أي محتوى وأي فائدة، لأن مثل هذا لا يصح إلا على أساس مبدأ العلية، الذي ندركه بفطرتنا.

---

(١) أنظر: حياة الفكر في العالم الجديد ص ٢٩٠.
(٢) الفلسفة القرآنية ص ١٠٥

والأخذ بهذه النزعة يفضي ـ حتمًا ـ الى توقف نشاطات الانسان في جميع مجالات الانتاج والعمل، حين لا يكون أي نشاط عملي مؤدياً الى نتيجة ما دام كل ذلك يصدر عن الله مباشرة، ولا تجدي جميع الوسائل والأسباب. ويجعل جميع النصوص الدينية التي تحث على السعي والعمل في سبيل العيش والحياة دون معنى، ويجعل أيضاً جميع الجهود الإنسانية في سبيل المعرفة والتقدم والكشوف العلمية عبثاً.

وعلى أي حال فإن التلازم بين وجود أحد شيئين عقيب وجود الآخر أو معه في تجربة ومشاهدة متكررة، لا يعني لدى عقولنا سوى أن أحدهما نتيجة للآخر، وأنه حصل به وتسبب عنه، ولا معنى لمبدأ السببية في الخارج الا هذا.

التصور الثاني: وهو اعتبار صحة ما قدمه العلم، وقد أغري به الكثيرون من جيلنا الحاضر في غلوٍ وإغراق، حتى خيل إليهم أن كل المعطيات العلمية الحديثة هي صادقة، وانها حقائق ثابتة نهائية، لا تقبل أي تعديل أو تبديل.

والخطأ الأساسي في هذا التصور يعود إلى عدم فرز الحقيقة العلمية عن الفرض العلمي، الذي من شأنه أن يخضع لاعادة النظر والتغيير.

فهم يجمعون في خيبةٍ واحدة كل ما يطلق عليه أسم العلم من غثٍ وسمين، وصحيح وغير صحيح، ومن فرضٍ علمي وحقيقة علمية، ويكوّنون تصوراتهم حوله على ذلك دون تمييز بين ما أُطلقوا عليه إسم العلم. وهذا ما يجعل تصوراتهم حوله خاطئة ـ تماماً ـ كما فعلوا نفس الشيء في تلك المتراكمات الفكرية والاجتماعية وغيرها، التي دخلت على الدين والعقيدة بطريق الامتصاص، عبر المراحل الطويلة، ونظروا إلى الدين والعقيدة من خلال تلك المتراكمات الدخيلة.

ولكي تكون نظرتنا موضوعية، علينا أن نميز بين الفرض والحقيقية الثابتة، وبين النظرية المحتملة وبين النتيجة المقطوع بها.

كما علينا أن نميز بين الحقيقة الدينية وبين الأشياء الدخيلة على الدين،وأن لا نجمع ذلك كله بين أيدينا في سلة واحدة، وأن لا نقحم فيه ما هو خارج عن

حقيقته من شعائر وتقاليد وعادات ومفاهيم، ليست منه في شيءٍ.

إن هناك ـ دون ريب ـ علوماً ثابتة مجردة، لا تدخل المادة في موضوعها، ولا يطرأ عليها أي تغيير، مهما اختلفت ظروفها وملابساتها. ونتائجها يقينية مجزوم بصدقها، كالعلوم الرياضية البحت، من الحساب النظري، والهندسة التحليلية، والتحليل الرياضي.

أما حين تدخل المادة في ميدان العلوم، فلا يمكن اعتبار تلك العلوم ثابتة ونهائية يجزم بصدقها مطلقاً إلا حين تخضع لتجربة ومشاهدة متكررة تتحد فيها النتيجة في جميع العمليات التجريبية المتكررة، كعلوم الميكانيك الرياضي، والفيزياء، والحيوان، والنفس، والأخلاق، والاجتماع، والقانون وغيرها.

ذلك لأن دخول المادة في ميدان العلم يجعل موضوع التجربة والمشاهدة جزئياً، لأنه لا يمكن أن تقع التجربة أو المشاهدة على جميع الجزئيات تلك المادة التي هي موضوع علم ما. وما كان جزئياً لا تكون نتيجته إلا جزئية، ولا يمكن أن تكون كلية شاملة بصورة يقينية، بل ظنية ومرجحة لكل الجزئيات التي لم تتناولها التجربة.

ومن أجل هذا وجدنا كثيراً من النظريات العلمية قد تبدلت أو تعدلت، ورفضها أصحابها حين اتضح لهم خطؤها، وتبنوا نظريات أخرى غيرها. وما ذلك إلا لأنها كانت اجتهادات وترجيحات، وهي نهاية ما بلغت إليها معرفتهم من قبل. وقد أشرنا فيما مضى إلى شيء من ذلك، كما أشرنا الى الفرق بين القانون الطبيعي والقانون العقلي، وأن الأول يمكن تخلفه بخلاف الثاني.[1].

٧ ـ متى بدأ الصراع؟

منذ وجدت العقيدة الالهية الدينية كان الى جانبها معارضون، ينكرونها ويحملون عليها، ولم يزل الأمر كذلك إلى اليوم، وكانت هذه المعارضة ـ على

---

(١) ومن المفيد ونحن نطرح دعوى التعارض بين الدين والعلم، أن نوضح ما نعنيه أن كلمة الدين هنا، هو العقيدة الإلهية التي قررها الإسلام، الذي يملك الإنفتاح على كل المعطيات الحديثة للعلم، ويملك المناعة الذاتية في مجابهة أي تحدٍ من الخارج.

الأكثر ـ فيما مضى لا تحمل على ظهرها أي طابع علمي، وانما كانت تنطلق من تساؤلات فردية أو تشكيكات ونزعات شخصية، ولم تأخذ شكل مدرسة فكرية، لها تجمعات وتكتلات، إلا في العصور الأخيرة، وبخاصة عند قيام الثورة الفرنسية والثورة العلمية الصناعية، وذلك منذ قرنين من الزمن، حين أخذت تلك المعارضة تصاغ بصيغة علمية، إبان ظهور تلك المتغيرات العلمية الجديدة.

وقد منيت المسيحية الغربية من جراء ذلك بما لا قبل لها به، وأخذت تميد يميناً وشمالاً، أمام طوفان الفكر الجديد والكشوف الحديثة، وبخاصة حين ظهرت نظرية (دارون) في أصل الأنواع، في النشوء والأرتقاء، والانتخاب الطبعي، ونظرية الجاذبية العامة التي اكتشفها (نيوتن).

وقد وجدت المعارضة في هاتين النظريتين سنداً قوياً لنزعتها، واعتبرتها طعنة نجلاء تقضي على كل التفسيرات الدينية حول قصة خلق الانسان والأحياء وتنوعها، وحول حركة الكون والعالم، ووجدت فيها البديل عن وجود خالق وراء المادة.

وقد انعكست هذه المتغيرات الجديدة، على الشرق الاسلامي، معقل الروح والعقيدة والفلسفة، وبالتالي على الكثير من الجيل الجديد آنذاك وحتى اليوم. نتيجة فهم سطحي لحقيقة ذلك ولعدم وعي لحقيقة تلك المتغيرات والمعطيات العلمية الجديدة.

وقد انصب جهد الكثيرين من أنصار الدين على وصم هذه المتغيرات بالبدعة والضلال، ولم يعنوا بدرسها بوعي وادراك، بل خولوا لأنفسهم إصدار فتاويهم عليها بتسرع وصرامة ودون تحفظ [1].

وكان من نتيجة هذا الموقف المتسرع، توسيع الفجوة التي نشاهدها اليوم بين الجيل الجديد وبين العقيدة الدينية، التي هي وحدها دفعت ضريبة هذا الموقف غير المسؤول. ذلك حين أدار الكثير من شبابنا ظهورهم للعقيدة الدينية،

---

(١) من ذلك على سبيل المثال صدور كتاب لبعض الفقهاء بعنوان «السيف البتار في دفع شبهات الكفار القائلين بأن المطر من البخار».

وأصبحت بنظرهم باطلة وسخيفة، وأدعوا بأن الكشوف العلمية الجديدة قد ابطلتها من أساسها.

وما دمنا نحن الآن أمام دعوى التعارض بين الدين والعلم، فلا بد من عرض موجز لهذه المتغيرات، وبيان حقيقتها وأبعادها ومدى صدقها أو كذبها، لنرى مدى تعارضها مع العقيدة الدينية المطروحة فعلاً، ودورها في التأثير عليها. وأهم هذه المتغيرات ما يلي:

٨ ـ المتغيرات العلمية الجديدة

(الأولى) « نظرية النشوء والأرتقاء » وهذه النظرية في الانتخاب الطبيعي والتطور العضوي (لشارل دارون) ت عام ١٨٥٩م. وهي تعتمد على ما يلي.

أولاً: قبول الأحياء بصورة شاملة للتغيرات بممارستها للحياة.

ثانياً: انتقال هذه التغيرات الى النسل بطريق الوراثة.

ثالثاً: تنازع الأحياء فيما بينها من أجل البقاء.

رابعاً: بقاء الأقوى والأكمل وتلاشي الأضعف من المتنازعين.

وأهم الأدلة التي يقدمها أصحاب هذه النظرية على صحتها ما يلي

(الأول) إن دراسة الحيوانات تؤكد على أنها تشتمل على سلسلة أنواع حيوانية عديدة، تبدأ من الحيوان ذي الخلية الواحدة، ثم إلى ما يتألف من أكثر من خلية، وتمضي متصاعدة الى ما يتألف من ملايين الخلايا الحية.

(الثاني) ان بطن الأرض يحتفظ بعظام الحيوانات المتحجرة، وهي تؤكد على أن حيوانات العصر القديم كانت بسيطة التركيب، ثم ظهرت بعدها أنواع حيوانية أرقى وأكثر تعقيداً على مر الزمن.

وهذا يعني أن الحيوانات لم تظهر للوجود على الأرض في وقت واحد ودفعة واحدة، بل بالتدرج، أي أن الانواع البسيطة ظهرت أولاً، ثم تبعها ظهور الأنواع الحيوانية الأرقى بعدها.

(الثالث) إن نظام جميع أجسام الحيوانات واحد، رغم اختلافها في النوعية.

(الرابع) اننا نشاهد الاختلاف المستمر بين أولاد أمٍ واحدة وأب واحدٍ في أي حيوان، دون أن يكون بينهم أي تشابه، وأن هذه الفروق تتطور في الأعقاب وفي أجيالها اللاحقة نحو الأفضل، وفقاً لقانون الانتخاب في عمليةٍ وراثية وتطور مستمر.

(الخامس) إن الترقي نحو الأكمل وحدوث ما تحتاج إليه الحيوانات من أطراف وأعضاء وأجهزة، لتنسجم مع بيئتها وظروف معيشتها، انما حدث تلقائياً بعامل الحوافز الحياتية المادية، وأن عوامل هذا التطور هي عوامل داخلية وحوافز باطنة، وليس هناك أي تأثيرٍ لعاملٍ خارج عن حقيقتها.

وقالوا: إن هذه التنوعات في الفصائل الحيوانية قد حدثت بالتدريج وببطء، ولم تحدث دفعةً واحدة، وأن الإنسان هو قمة هذا التطور والترقي، المنحدر عن جده القرد.

وهم في أثناء هذا يعترفون بأن هناك حلقات مفقودة بين القرد والإنسان، لم يعثروا على آثارها في الحفريات.

ومن الواضح أن هذه النظرية تعني بالدرجة الأولى، بكيفية تنوع الأحياء وتطورها إلى فصائل وأنواع، وليست متكفلة بتفسير أصل الحياة، ولا كيف وجدت الخلية الحية الأولى.

وقد افتتن الكثيرون بهذه النظرية واعتبروها حقيقة علمية، وليست قياساً أو فرضاً بديلاً اخترع لبحث علمي.

وأكد هذا ما جاء في دائرة المعارف البريطانية سنة (١٩٥٨):

«إن ارتقاء الحيوان حقيقة. قد حظيت بالرضى العام من جمهرة العلماء والمثقفين»[١].

---

(١) الدين في مواجهة العلم ص ١٧.

ويقول فيها البروفسور (ماندير):

«لقد ثبت صدق هذه النظرية، حتى أننا نستطيع أن نعتبرها أقرب شيء إلى الحقيقة»[1].

أما الذي جعل المفكرين الجدد يعتبرون هذه النظرية حقيقة علمية، فهو كما أشار إليه (ماندير) أمور ثلاثة:

أولاً: «هذه النظرية توافق جميع الحقائق المعلومة.
ثانياً: «في هذه النظرية تفسير لكثير من الوقائع التي لا يمكن فهمها إلا عن طريقها.

ثالثاً: «لم تظهر بعدُ نظرية تناسب وتوافق جميع الحقائق بهذه الدقة»[2].

والملاحظ في هذه الأسباب، أنها ـ بنفسها ـ لا تقضي باعتبار هذه النظرية حقيقةً علميةً ثابتةً، لأن عدم ظهور نظرية أخرى، لها هذه الدقة في موافقتها للحقائق لا يوجب أن تكون هي النظرية النهائية، بحيث تصبح قانوناً ومقياساً ثابتاً لجميع الحقائق بصورة جازمة، ولأن تفسيرها لكثير من الوقائع لا يدل من قريب أو بعيد دلالة يقينية على صدقها بصورة مطلقة.

ومن هنا اعتبرها السير (آرثر كيت):

«نظرية قائمة على تفسير بدون براهين»[3].
وقال أيضاً:

«إن نظرية النشوء والارتقاء غير ثابتة علمياً، ولا سبيل إلى إثباتها بالبرهان، ونحن لا نؤمن بها إلا لأن الخيار الوحيد بعد ذلك هو الإيمان بالخلق المباشر، وهذا، لا يمكن حتى التفكير فيه»[4]

وهذا يعني أن السبب الرئيسي لاعتبار هذه النظرية صادقة أمران: الأول

---

(١) المصدر نفسه ص ١٨
(٢) الدين في مواجهة العلم ص ٢٢ ـ ٢٣
(٣) المصدر ص ٢٣
(٤) الإسلام يتحدى ص ٤٣

أنه لم تظهر بعد نظرية أخرى أشمل وأكثر صدقاً منها. والثاني: إلغاء التفسير الديني للوقائع والظاهرات من حسابهم، وأنه لا يمكن حتى التفكير فيه.

والمهم هنا أن هذه النظرية لم تقم على أساس تجربة ومشاهدة، ولم يحدث ولن يحدث أن تمكن أحد من إخضاع تحويل نوع حيواني إلى نوع آخر لعملية تجربة واختبار أو مشاهدة، وأن كل ما تستند إليه هذه النظرية، هو أن آثار الحيوانات الراقية مشابهة في بعض تراكيبها الجسماني لحيواناتٍ من طبقة دنيا، وأنه توجد آثار لحيوانات أخر عاقلة مدركة، لها صلة بحيوانات أخر عليا.

وهذا كله يعني أن العلاقة بين هذه النظرية ودليلها قائمة على الحدس والتخمين والترجيح، وعلى استنتاجٍ منطقي، وليست علاقة تجربة ومشاهدة[1].

ومع هذا فقد عارضت نظرية (دارون) هذه نظرية أخرى ظهرت بعده، تقول بظهور الأنواع بالطفرة وبالتحولات الفجائية، في الحيوانات والنباتات، انطلاقاً من مشاهدات تؤكد ذلك.

ومن دعاة هذا الإتجاه (دوفري) و (كوب)، وخلاصته: أن هناك أنواعاً حيوانية ونباتية تظهر فجأةً، بدون أن تمر في مراحل تدريجية من صور أسلافها الأولية.

وقد قام (كوب) بدراسة الصور الحفرية، وبخاصة الصور الحفرية (للباتراسيان) وذوات الثدي بأميريكا، ولم يجد صعوبة في ترجيح تغيراتها نحو الارتقاء من طريق الطفرات[2].

وأياً كانت الحال فهذه النظرية تعتمد أساساً على وجود الزوائد الأثرية التي كان الحيوان بحاجة إليها في عصرٍ ما، ثم ضمرت حين استغنى عنها، بسبب عامل البيئة والحاجة، كالأثداء في الرجل، والعيون الأثرية التي لا تبصر وبطل عملها في بعض الحيوانات، التي تقطن الكهوف أو تقيم تحت الأرض، وهكذا.

---

(١) الدين في مواجهة العلم ص ٢٠ ـ ٢١ ملخصاً بتصرف.

(٢) أنظر: على أطلال المذهب المادي ج ١ ص ٩٦ ـ ٩٩ وما يليها من الصفحات وفيها شهادات كثيرة على هذا الإتجاه.

والضعف في هذا الدليل أنه دليل على التدني والإنحدار، لا على الترقي والصعود.

فالحفريات وإن أرتنا أعضاء أثرية بطل استعمالها ، بفعل البيئة الطبيعية وعدم الحاجة إليها، فتلاشت وضمرت، لكنها لم ترنا أعضاءً آخذةً في الترقي والتكوين، وهي ما زالت في حالة لا تصلح للإستعمال، بل لم ترنا إلا أعضاءً آخذة في التقهقر والتدني فقط.

ومن جهة ثانية فإن مذهب الإرتقاء يلاقي اعتراضات جديرة بالإعتبار والملاحظة.

منها: أن الحيوانات الدنيا المشاهدة اليوم هي نفسها في صورها التي كانت عليها من قبل، فلو كانت خاضعة لنظام الترقي لتغيرت صورها عما كانت عليه سابقاً.

ومنها: أن الفصائل الحيوانية الدنيا والعليا موجودة معاً جنباً إلى جنب، فلو كانت قاعدة الإنتخاب الطبيعي والإرتقاء، ثابتة لما وجد منها إلا الأنواع العليا.

ومنها: أنه لو كان هذا المذهب صحيحاً لوجدنا في الحفريات وباطن الأرض، الصور الحيوانية المتوسطة الأنواع بين العليا والسفلى.

ولكن أنصار هذا المذهب تكلفوا للجواب على هذا، وأعدوا لكل اعتراض جواباً، فقالوا:

إن الزمن الذي تتطلبه عملية الإرتقاء لا يحدد ببضعة آلافٍ من السنين، وإنما تتطلب لسير هذه العملية مدة طويلة الأمد، قد تقدر بملايين الأعوام.

وأن الأحياء الدنيا التي نشأت منها الأحياء العليا يستحيل بقاؤ ها ، أو أن تحتفظ بأجسادها في باطن الأرض عبر ملايين من السنين، لصغرها وطبيعة تكوينها، التي لا تقوى على مقاومة العوامل الطبيعية للطبقات الأرضية.

وأن سلسلة الترقي بدأت من النباتات أولاً ثم من الحيوانات غير الفقرية،

ثم من الحيوانات الفقرية، وأن الحشرات جاءت بعد الأسماك، وجاءت ذوات الثدي والطيور بعد الحشرات، وجاء الإنسان بعد الطيور، وأنه لا يعلم عكس ذلك.

وأن الأنواع المتوسطة انقرضت بسرعة، شأنها شأن الأنواع الدنيا، وإن اختلف في عدد الأنواع المتوسطة، فبعضهم يحددها بـ ٣٠٠ نوع، ويحددها آخر بـ ١٠٦ أنواع، وجعلها ثالث ٥٠ نوعاً[١].

وهذه التخمينات والتخرصات قائمة - كما ترى - على خيالات شعرية جميلة، تحيلنا على غيبيات لا ينالها الحس والمشاهدة، ولا تخضع للتجربة والمراقبة. وهو ما يرفضه الإتجاه المادي الذي يدعي بأنه علمي وهو بالتالي: لا يقل غيبيةً عن التفسير الديني لوجود الأنواع بالخلق المستقل من قبل قوة خارج المادة. بل أكثر تعقيداً وأبعد تصوراً من المذهب الإلهي الذي يسند وجود كل الأنواع الحية إلى الخلق من قبل الإله الخالق مباشرةً أو بواسطة أسباب وقوانين.

وما أجاب به أنصار الإتجاه الإرتقائي عن تلك الإعتراضات لم يكن من الدقة بحيث يركن إليه. ذلك، لأن الكشف الجديد قد دل على وجود حشرات أو بعوض أو دود أو عناكب متحجرة، داخل قطع عديدة من الكهرمان المتحجر، قد مضى عليها ستون مليون أو سبعون مليون سنة، وقد احتفظ هذا الكهرمان في باطنه بهذه الحشرات طيلة هذه الملايين من السنين، وهي لا تختلف بصورها وحجومها عن نوع هذه الحشرات الموجودة اليوم[٢].

---

(١) على أطلال المذهب المادي ج ١ ص ٩٢ - ٩٣ ملخصاً

(٢) نشر الدكتور أحمد زكي كلمة عن الكهرمان مع صور عديدة من قطع الكهرمان التي انطوت على الحشرات المتحجرة في مجلة العربي عدد ١٢١٤ ص ١٣٤ سنة ١٩٧٥م - ١٣٩٥هـ، جاء فيه: إن الكهرمان راتنج سائل لزج يسيل من جروح نباتات قديمة من أشجار صنوبرية وأشباهها قد انقرضت الآن، وكانت هذه الأشجار موجودة في الزمن القديم حول بحر البلطيق منذ ٦٠ أو ٧٠ مليون سنة مضت، وقد وجد المهتمون بالتنقيب في الحفريات عن هذا الكهرمان في بطن الأرض بقايا من فرع شجرة أو حشرة أو بعوضة أو دودة داخل الكهرمان الذي كان قد سال من شجرة ثم تجمد عليها بعد أن سقطت فيه، فاحتفظ بها كاملةً تلك الدهور، وظل الكهرمان شفافاً لا يحجب رؤية ما انغلق عليه من آثار الحياة في تلك الدهور الخوالي. إنها شواهد حية بقيت تؤدي شهادتها الصادقة لنا في هذه الأيام أنظر مجلة الفيصل عدد ٤١ سنة ١٩٨٠.

فلو كان قانون الإرتقاء صادقاً، لتحولت أمثال هذه الحشرات المدفونة في باطن الكهرمان وصورها إلى صور أخرى. فوجودها بصورها وأشكالها حتى اليوم يبطل هذا القانون من أساسه.

ومن جهةٍ ثانية فقد بذلت محاولات لاثبات الحلقة المفقودة بين الإنسان والقرد، حين كشفت الحفريات عن «جماجم بشرية ذات شكلٍ قردي في (الترنسفال) و (بكين) و (جاوه). وبعض هذه الجماجم وجدت في كهوفٍ، عثر بها على بقايا خشب متفحم في مواقد، تدل على أن أصحاب هذه الجماجم قد اكتشفوا النار واستخدموها منذ ملايين السنين»[1].

وفي العاشر من تشرين الأول سنة ١٩٧٣م عثر في (أغار) في (الحبشة) وفي (كينيا) على عظام بشرية ـ قردية، وعلى شظايا عظمية، أمكن التوصل إلى معرفتها عن طريق عظام الساق والفخذ، إذ دلت على تكوين الحوض والبناء العظمي العام، واللذين كشفا عن انتصاب ولو غير كامل على القدمين.

ويقول الدكتور (جونسون) أستاذ علوم الأحياء البشرية:

«إن الآثار الجديدة تدل على أننا نملك أدلة واضحة وجلية، على أن الإنسان القديم كان يسير على قدميه منتصب القامة منذ أكثر من ثلاثة ملايين سنة. وبهذا اعتبرت إفريقيا مهد الإنسان القديم ، بدلاً مما كان معروفاً بأن مهده هي آسيا.

وإن هذا الإكتشاف يسد الثغرة في سلسلة النشوء والإرتقاء، ويثبت الحلقة المفقودة بين الإنسان والقرد. وأن الجمجمة التي عثر عليها (ريتشارد ليكي) في آب سنة ١٩٧٠ تعطي انطباعاً هاماً، هو أن الإنسان لم ينحدر من سلالة واحدة تطورت مع الوقت، وإنما انحدر من عدة سلالات تطورت في وقت واحد وبدرجات متفاوتة»[2].

---

(١) أنظر: القرآن ـ محاولة لفهم عصري للقرآن ص ٤٥.

(٢) نشر ذلك في جريدة الأنوار اللبنانية يوم السبت ٩ آذار سنة ١٩٧٤ عدد ٤٧٨٩ ص ١١

١١ ـ ملاحظات أيضاً

إن كل ذلك لا يكشف بصورة جازمة عن أن تلك الجماجم والعظام كانت لأجداد هذا الإنسان الحالي، أو أنها كانت لحلقة مفقودة متوسطة بينه وبين القرد لعدة أسباب:

الأول: إن هذا الإستنتاج قائم على مراقبة جزئية لا يصح من الناحية المنطقية اعتبارها دليلاً على أن الإنسان في ذلك الدهر كان كذلك بصورة شاملة.

الثاني: إن استنتاج علماء الأحياء والآثار لا يمكن اعتباره معصوماً من الخطأ، أو دليلاً قاطعاً وصحيحاً، لأنه قائم على الحدس والتخمين والترجيح، لا على الحس واليقين.

(الثالث): إن ما اكتشف من عظام وجماجم بشرية ـ قردية على افتراض صحته، يجوز أن تكون لفصيلة أو قبيلة بشرية مستقلة، تشبه القرود في كثير من شكلها، دون أن تكون جداً للإنسان الحالي. وما زال يوجد حتى اليوم إنسان يشبه القرد في ملامحه وشكل وجهه . كما يجوز أن تكون لبعض الأفراد البشرية الشاذة خلقياً، التي لا يمكن أن تكون مقياساً عاماً.

(الرابع): إن ذلك لا يدل دلالة قاطعة على انحدار الإنسان الحالي مما وصف بالحلقة المفقودة التي عثر على عظامها، إذ يمكن أن تكون لمخلوقات شبيهة بالإنسان، كانت موجودة قبله وانقرضت، كما جاء في التفسير الديني الذي تشير إليه الآية القرآنية:

﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون ﴾ البقرة: ٣٠

وذلك من وجهين:

(الأول): من قوله تعالى: (خليفة) في الأرض ، المشتق من خلف، بمعنى قام مقام آخر أو قعد مكان آخر. ومنه قوله تعالى:

﴿ يا داود إنا جعلناك خليفةً في الأرض. . . ﴾

وكذا ما ورد في القرآن من مادة هذه اللفظة، مثل (مستخلفين) و (خلائف) وسواهما.

والأقرب في معنى (خليفة) أن يخلف مخلوقين ماضين، كانوا موجودين قبل آدم على هذه الأرض فانقرضوا، إنسجاماً مع معنى هذه المادة.

(الثاني): من قوله تعالى في الآية حكاية على لسان الملائكة:

﴿ قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ﴾ على ا لإستفهام الإنكاري، إنطلاقاً من مشاهداتهم وعلمهم بمخلوقات سابقة كانت موجودة على الأرض، وهي مشابهة لهذا المخلوق الجديد (آدم) قد صدر منهم الفساد في الأرض وسفك الدماء، وإن الملائكة قالوا ما قالوه قياساً على ما شاهدوه ورأوه.

وهذا ما أيدته الكشوف الحديثة عن وجود هياكل بشرية مشابهة لهيكل هذا الإنسان الحالي، كانت تعيش على الأرض قبل ملايين السنين[١]

ويؤ يد هذا تلك الإشارة الصريحة الواردة في حديث جابر عن الإمام أبي جعفر الباقر محمد بن علي عليه السلام، قال:

«أترى أن الله لم يخلق بشراً غيركم؟ بلى! والله، لقد خلق الله ألف ألف عالم، وألف ألف آدم أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين»[٢].

وهذا الحديث - كما ترى - يتفق مع معطيات الكشوف الحديثة عن عمر الكون والعالم الذي يمتد إلى بلايين السنين، وأن ظهور الخليقة والحياة على الأرض كان منذ عدة ملايين من السنين.

---

(١) يحاول بعضهم أن يفسر كلمة (خليفة) الواردة في الآية بأن الإنسان خليفة الله في الأرض من باب التكريم حين خلق له كل ما في الأرض، ليستخرج كنوزها ويستغل منافعها بالجد والعمل، وهو تفسير شعري خطابي أغرى به كثير من المعاصرين، لم تؤ يده قرينة لفظية أو مقامية، وهو أجنبي عن مدلول اللفظ، وهو من يخلف غيره عند تغيبه أو في أعماله. وأحسب أن تفسيرهم هذا كان بتأثير أهل الكتاب.

(٢) أنظر توحيد الصدوق ص ٢٨٧

والشيء المهم هو أن نظرية التطور والإرتقاء، ليس فيها ما يتعارض مع المعطيات الدينية القائلة بوجود مخلوقات بشرية قبل خلق هذا الإنسان الحالي وعلى شكله، قد انقرضت بسببٍ ما، وغاية ما يمكن أن تثبته هذه النظرية ـ على افتراض التسليم بها ـ أن هناك تطوراً وارتقاءً في المخلوقات.

أما سببه فهو ما زال لدى أصحاب هذه النظرية مجهولاً، وليس في وجود الإرتقاء ما يدل على سببه، وهي لا تنفي وجود الخالق خارج الطبيعة، كما لا تنفي تدخله وقدرته المطلقة على الخلق الفوري أو على مراحل وفق إرادته هو.

ولو صحت نظرية الإرتقاء ـ وهو ما لم يمكن إثباته بصورة جازمة ـ وبصرف النظر عن التفسير الديني، فإنها تدل على الأسلوب المرحلي في عملية الخلق وطريقته في إيجاد خلقه، ولكنها لا تفسر لنا طبيعة الخالق، ولا تقوم كبديل عنه.

والسؤال الذي ما يزال قائماً دون جواب شافٍ، هو أن الإنسان الذي هو قمة التطور والإرتقاء فعلاً، مشى منتصباً على قدميه على سطح هذه الأرض منذ أكثر من ثلاثة ملايين سنة ـ كما يقولون ـ ومع هذا فالإنسان هو الإنسان، دون تقدم وارتقاء وتطور، رغم كثافة حجم الزمن الذي مر على وجوده.

فلو كانت عملية التطور صادقة، لكانت مطردة ومستمرة، وكان عليها أن تنشيء مخلوقاً آخر أرقى من الإنسان اليوم، وهذا ما لم يحدث.

فهل استنفدت عملية التطور طاقتها وبلغت نهايتها عند هذا الحد، وبلغ الإنسان إلى قمةٍ من التطور والإرتقاء ليس بعدها قمة؟؟

وهل إن الأكثر من ثلاثة ملايين سنة لا تكفي لحركة عملية الإرتقاء؟

على أن نظرية الإرتقاء لم تزل غير مستقرة حتى عند أصحابها المغالين بها. فبينما كان الإتجاه فيها يميل إلى أن قمة الترقي وهو الإنسان، نشأ من سلالة واحدة (سلالة القرد) نجد إلى جانب هذا من يقول بانحداره من عدة سلالات تطورت في وقت واحد.

وكان الرأي السائد، أن الترقي في الأحياء حصل ببطء وتدرج، وإذا بنا نجد من يقول أنه حصل دفعةً واحدةً وبطفرة، على ما سبق.

وهذا كله يدل على أن شأن هذه النظرية شأن غيرها من النظريات قائمة على الحدس والترجيح، قد تصح وقد لا تصح، ولا تملك الدليل الحسي القاطع على صدقها.

ومن جانب آخر، فقد بدأ الشك يزحف إلى نظريات (دارون) ووضعها في قفص الإتهام، وبخاصة بعد أن هاجم (ليون كامين) الأستاذ بجامعة برتستون عام (١٩٧٣) العالم النفسي (سبريل برت) المتوفي سنة ١٩٧١ واتهمه بالتزوير وتزييف الوقائع ، مورداً له ما لا يقل عن عشرين حالة من الأخطاء وبخاصة تلك التي تتعلق بما يزعمه (برت) من التطابق التام بين مستوى الذكاء عند التوائم. وبدأ الشك يساور العلماء فيما قدمه (دارون) من نظريات حول الإرتقاء والإنتخاب الطبيعي، وأمكن افتراض أنه لم يقم برحلته الشهيرة على ظهر الباخرة (بيجل) التي ترتب عليها إطلاق نظريته في أصل الأنواع والتطور، وأنه قام بتلفيق الحقائق والوقائع، وبالتالي تزوير وتزييف النتائج التي ظهرت في كتابه، وأن هذا الكتاب ليس سوى تخيلات وأوهام، نبعت في ذهن (دارون)، وهو يدخن الأفيون وأثناء خضوعه لتأثير ذلك المخدر.[١]

وبرغم كل ما سبق فقد شدد المتحمسون لهذه النظرية (الداروينية) على أن اكتشافها قد أنهى فكرة وجود خالق، وراء خلق الكائنات الحية وتطورها في مراحلها العديدة إلى فصائل وأنواع، وأن الإنسان ليس إلا مظهراً أعلى لكائنات وحشرات بدائية، نتيجة عملية مادية عبر عصور موغلةٍ في القدم، وفقاً لهذا القانون الذي يحكم تلك التطورات والتنوعات بأكملها.

ولم يعد هناك حاجة إلى التفسيرات الدينية، التي تربط المسببات والظاهرات الحية في هذا العالم بإلَهٍ خالق خارج الطبيعة الحية. ذلك لأننا أصبحنا الآن نملك البديل العلمي الذي يفسر كل ما نشاهده من ظاهرات وتطورات في المادة الحية.

مع أن (دارون) نفسه لا ينفي وجود عوامل أخرى غير عامل التطور كامنة

---

(١) ملخص من مقال للأستاذ أحمد أبي زيد نشره في مجلة عالم الفكر ج ١ م ٨ ص ٢٣٧ بعنوان: ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع.

في الطبيعة الحية، اشتركت مع قانون الإرتقاء في صياغة الأحياء وتنوعها إلى الأكمل. قال (دارون) في كتابه (أصل الأنواع) ص ٥٦٥:

«أنا مقتنع بأن ناموس الإنتخاب الطبيعي كان العامل الرئيسي لحدوث التنوعات في الأنواع، ولكنه لم يكن العامل الوحيد في إحداث ذلك التغير»[١].

ومن هنا أكد (لل) على:

«إن الإرتقاء وسيلة منطقية لتفسير مظاهر الخلق وليست بملاحظة واقعية»[٢]

ومن جهة أخرى فإن المقدمة الرئيسية التي اعتمدتها هذه النظرية، هي الوراثة العضوية أو التطورية، وهي أساساً يشك بصدقها، لأنها ليست بشيء يركن إليه.

مثلاً: الصم والبكم والعمي ومن إليهم من أصحاب العاهات، لا تطرد في أعقابهم بطريق الوراثة. ومثلهم المشوهون خلقياً، كذوي الأصابع الزائدة أو اليد الزائدة وأمثالها.

والمقبول من قانون الوراثة، هو انتقال الصفات الذاتية، من الآباء إلى الأبناء، كالطول والقصر واللون ونوعية الدم وما إليها، .

أما الصفات المكتسبة أو العارضة، فعلم الوراثة لا يستطيع أثبات انتقالها إلى الأبناء، كما في تلك الصفات التي اكتسبت بطريق الممارسة والتجربة، كالفن والشعر والإختراع والفلسفة وما إليها، وكما في الصفات العارضة، كالذكاء، والغباء، والإجرام، والأخلاق وغيرها.

ثم لا ندري كيف يفسر قانون الوراثة حدوث تلك الأجهزة الدقيقة المعقدة في الإنسان وغيره، سواء منها الأجهزة الهضمية أو المخية أو العضوية،

---

(١) على أطلال المذهب المادي ج ١ ص ١٠٧.
(٢) الإسلام يتحدى ص ٤٩

وكيف تحولت الخلية البدائية من طريق الوراثة والتطور إلى هذا الهيكل الإنساني بكل ما فيه من جمال وتعقيدات، بحيث كان كل جهاز فيه وكل شيء فيه قد وجد لأداء مهمةٍ معينة. فهل كان قانون التطور والوراثة يعمل عن وعي وإدراك وتصميم لصنع كل شيء ووضعه في موضعه الملائم له؟؟.

وكيف حدث كل ذلك تلقائياً بعوامل الحوافز الحياتية المادية، وما هي تلك الحوافز، هل كانت الخلية الحية تحتوي بداخلها على عقل مدبر؟؟؟

وقد سبقت الإشارة إلى أننا نجد الحيوان الأعلى (الإنسان) قد وقفت فيه عملية الإرتقاء منذ وجوده، وهو ما يزال في صورته الحاضرة منذ ثلاثة ملايين سنة، وإلى أن الحيوان الأدنى لم يزل - كما هو - حيواناً أدنى، دون أن يتحول إلى نوع آخر منذ وجوده كالعنكبوت والبعوضة وسواهما منذ ستين أو سبعين مليون سنة.

وما افترضوه من أن عملية التطور تحتاج إلى زمن طويل جداً، وقد يكون دوراً جيولوجياً مثلاً، يحيل على غيبيةٍ مغرقة في الغيبية، وهي فوق قدراتنا الحسية، ويرفضها الإتجاه المادي.

على أن ما افترضوه من المدة الطويلة، إنما هو تحديد لإكمال مسيرة عملية التطور ونهايتها، وهذا يعني أنها ستمر في مراحل عديدة قبل تمامها وتوقفها. وهو يستدعي أن نقف على بعض حلقات هذه العملية وقبل أن تنهي طريقها إلى إنشاء مخلوق جديد، وهذا ما لم نقف على شيء منه.

ولو افترضنا - جدلاً - أن ظهور الأحياء كانت نتيجة خضوعها لعملية تطورٍ طبيعي طويلة - وهو ما لم تتوافر القناعات العلمية على صدقها - فإن هذا الإثبات المفترض وبمعزل عن التفسير الديني - كما قلنا من قبل - لا يبطل حقيقة العقيدة الدينية بوجود الإله الخالق وراء كل ظاهرة، وإنما يفسر لنا طريقة عمله الخلقي في إيجاد الأحياء وأسلوبه في مخلوقاته، وبالتالي: لا يعارض أساس القضية الإلهية. وصدق الله العظيم إذ يقول:

﴿ ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم، وما كنت متخذ المضلين عضداً ﴾ الكهف: ٥١

١٢ ـ الثانية قانون الجاذبية

وهو القانون الذي كشفه (إسحاق نيوتن) قبل قرنين من الزمن، وفسر به جميع الظاهرات الكونية المادية من أرضية وغير أرضية، باعتبار أنها جميعاً محكومة لسلطان هذا القانون، وخاضعة له بمختلف أنواعها وضروبها. ويتمثل هذا القانون في الظاهرات التالية:

الصعود إلى الجبل أشق من الهبوط منه.

والحجر تقذفه إلى أعلى فيعود إلى أسفل.

والدقائق الخشبية أو الحجرية أو المائية ينجذب بعضها إلى بعض، فيتألف منها شكل الخشب أو الحجر أو الماء، وتتكون منها وحدته التي بها قوامه.

والإسفنج والتراب يمتصان الماء، والماء يمتص الهواء.

والمواد المختلفة الحقيقة تتحد في عملية كيماوية، ويتولد منها مركبات جديدة أخرى مختلفة بالنتائج والخصائص. فالفضة عندما تتحد بحامض النتريك يتولد منها نترات الفضة (حجر جهنم).

وحجر المغناطيس يجذب الحديد.

والجاذبية تتولد في المجاري الكهربائية.

والأجرام السماوية من نجوم وكواكب وسيارات محكومة لقوانين جاذبية ثابتة لمداراتها وأفلاكها لا تحيد عنها، وتضع كلاً منها في مكانه المقدر له.

وهذه كلها ظواهر مادية لا تفسر إلا على أساس قانون الجاذبية العامة، الذي يربط كل شيء مادي . إنه قوة طبيعية ملازمة للمادة لا تنفصل عنها، سميت بـ (قانون الجاذبية). هكذا قالوا.

ولكن هذا القانون المدعي لا يمكن ملاحظته ولا مشاهدته، وكل ما يشاهد منه لا يمثل في ذاته قانون الجاذبية، وإنما هناك ظواهر وأشياء متباينة، يرتبط بعضها ببعض، دون أن نعرف حقيقة سبب ذلك، حتى أن (نيوتن) مكتشف هذا

القانون لا يعرف عنه شيئاً، وإنما هو فرض علمي نستعين به على تفسير هذه الظواهر المادية.

ويؤكد هذا أن طبيعة ما سموه بالجاذبية في الأمثلة المذكورة مختلفة، وليست كلها بسبيل واحد، ولكن أطلق على الجميع اسم جاذبية.

مثلاً: جاذبية المغناطيس تختص بالحديد فقط، فلا تشمل سواه من المعادن.

والتراب يمتص الماء وبعض السوائل الأخرى، ولكنه لا يمتص الرصاص في حال ذوبانه. وهكذا سواهما. إنها أشياء مختلفة في الحقيقة، فجذب المغناطيس للحديد ليس على حد امتصاص الإسفنج أو التراب للماء.

إذن: من الممكن أن يكون لكل شيء قانون خاص به يختلف في حقيقته عن الجاذبية.

وأحسب أن الجهد العلمي سيكشف في المستقبل القريب أو البعيد عن قوى جديدة في دنيا الطبيعة المادية، بحيث تصبح النظريات التي تقوم عليها معارفنا ونشاطاتنا العلمية اليوم من الزوائد الأثرية.

وقالوا: لقد كانت هذه الظاهرات تفسر من قبل على أساسٍ ديني غيبي، وأن كل ما يحدث على الأرض وخارجها من ظاهرات مادية محكومٌ لإرادة عليا وراء الطبيعة، ولآلهٍ خالق يديرها ويتصرف بها.

أما بعد اكتشاف هذا القانون الذي يفسر تلك الظواهر الكونية، ويعلل حركاتها وتطوراتها، فقد وجدنا البديل العلمي لتعليلها وتفسيرها على أساس علمي، وألغى من الحساب افتراض وجود ذلك الإآله. وانتفت الحاجة إلى افتراضه، وأسفرت الدراسة العلمية للفلك عن وجود هذا القانون العام الذي يحكم الكون بكل ما فيه من كبير وصغير، وأصبحنا نستطيع تفسير حدوث آثار كونية كثيرة على أساسه.

المناقشـــة

إن كل هذه الملاحظات لهذه الظواهر لا تمثل في ذاتها قانون الجاذبية، كما قلنا من قبل. وإنما هو تفسير لتلك المشاهدات، لجأ إليه العلماء، ففرضوا شيئاً يفسر هذه الحوادث، هو قانون الجاذبية.

لكن ما حقيقة هذه الجاذبية من الناحية التجريبية والإختبارية؟ لا أحد يستطيع الإجابة عليه، بل أن نيوتن نفسه يقول عن هذا القانون:

«إنه لأمر غير مفهوم أن نجد مادةً لا حياة فيها ولا إحساس، وهي تؤثر على مادة أخرى، مع أنه لا علاقة بينهما»[1].

وهذا يعني أننا نعتمد في قبول هذا القانون على استنباط غيبي، لا يخضع لمشاهدتنا وتجربتنا. إنه فرض علمي لتفسير ظاهرة الجذب، ودوران الكواكب ومسيراتها، ولا يستطيع أن يكون البديل عن الإِلّه الخالق، وإن أغرق معارضو الدين في زعمهم أنه البديل، رغم أن من اكتشفه لا يزعم ذلك. قال (نيوتن):

«هذا أسلوب الله في العمل، فالله يجري مشيئته في الكون بواسطة أسباب وعلل»[2]

ومن العجيب أن تصبح هذه النظرية، بما تحمل على ظهرها من تعقيد وغموض، وعدم خضوع للحس والمشاهدة، حقيقةً علميةً، وقانوناً نقيس به حقائق كثيرة، وما ذلك إلا لأنها تفسر بعض الملاحظات.

وهي تسير في نفس الإتجاه الذي يسير فيه الإتجاه الديني القائم على الإيمان بقوةٍ محركة وراء المادة، وغيبية وراء حواسنا ومشاهداتنا، لتفسير الحقائق والظاهرات في هذا العالم، سواء بسواء.

وقانون الجاذبية نفسه محتاج إلى تعليل وتفسير، إذ السؤال ما زال

---

(١) أنظر: الإسلام يتحدى ص ٤٨.

(٢) أنظر: الدين في مواجهة العلم ص ٤٢.

مطروحاً، وهو لماذا وجدت هذه الجاذبية في الأجسام، وما هو السبب وراء وجودها؟؟ وهذا القانون قاصر عن الإجابة.

على أنه قد استمر الإعتقاد سائداً بأن الجاذبية قوة تتصارع مع قوة الدفع أو القصور، وأنها صالحة لتفسير كل شيء. كل حركة في العالم. حتى جاء (أينشتاين) بنظرية النسبية، فزعزع هذا الإعتقاد، حين أثبت أن الجاذبية ليست قوة، وأنها مع القصور وحدة واحدة لا تعدد ولا اختلاف بينهما، وأن القول بأن كل جسمين ماديين يتجاذبان هو نوع من الخداع غير المطابق للحقيقة في تصوير الحركة. وأن قانون الجاذبية عاجز عن تفسير ظاهرة فريدة في الكون، هي حركة (عطارد)، وانتقاله في مداره.[1] حيث أن هذا الكوكب هو الفذ الفريد في دورانه وانتقاله في مداره بمعزل عن أي تجاذب من كواكب أخرى وغير مرتبط بها.

إذن: هذا القانون ليس نهائياً، وهو قابل للتبديل والإضافة، وهكذا سواه من نظريات علمية طرحها الفكر البشري.

وعلى أي حال فإن غاية ما نملكه من تحديد لماهية الجاذبية، هو أنها قوة طبيعية ملازمة، أودعها الخالق فيها، وفق مشيئته وإرادته، وليس في شيء منها ما يعارض القضية الدينية أو ما يوجب أن يكون البديل عن الإله الخالق، فهي لا تنفي وجود الخالق ولا تؤكد على أنها البديل عنه في تفسير حركات الكون وظاهراته.

١٣ ـ الثالثة معطيات علم النفس

وهي قائمة على أن الإنسان بجميع تصرفاته وسلوكه وأخلاقه، محكوم لحتمية غرائزه وحاجاته النفسية، وبخاصة الجنسية منها. فهو يريد ويتحرك بحافز هذه الغرائز والحاجات في جميع ظروفه وأحواله.

ولكنه قد يضطر إلى كبت هذه الغرائز وحبسها بفعل قاهرٍ خارجٍ عن نفسه، من بيئةٍ أو خوف أو التزام معين، وحينذاك ترتد هذه الغرائز لتنطوي على

(١) أنظر: أسس الإشتراكية العربية ج ٢ ص ٩٨.

نفسها في أعماق اللاوعي، وتصبح كل مكبوتاته ومدفوناته مجمدة في نفسه، التي هي بمثابة مخزن لكل آثار حرمانه وكبته، وتظل هكذا تنتظر الإنطلاق ساعة يحين لها الوقت حين تجد الفرصة المناسبة للإنفلات من هذا السجن في اللاوعي، وتعمل عملها وتبرز آثارها.

فجميع سلوك الإنسان وأفعاله محكومة لحتمية هذه الغرائز وحاجاته النفسية، ولا يمكنها التفلت من قبضتها أو أن تتمرد عليها، وليس لأي شيء آخر خارج هذه الغرائز والحاجات، من عقل أو عقيدة أو سواهما، تأثير على تكييف شيء من سلوكه وأفعاله. وكل ذلك يصدر عن اللاوعي، لا عن العقل والتفكير أو عن شيء آخر، وإن خيل إلينا أننـا تصدر تصرفنا وسلوكنا بحريتنا وعن تفكيرنا وعقلنا. فمكبوتاتنا هي التي وحدها ترسم لنا طريق سلوكنا وتصرفاتنا مسبقاً، وعلينا سلوك ذلك الطريق، شئنا أم أبينا.

وبذلك فقد الإنسان ما كان يتخيله منذ عصوره الأولى ويتبجح به من تفوقه على سواه من الحيوانات، ويحدد أفعاله، ولا حافز آخر من دين وعقيدة يملك القدرة على تحديد سلوكه وتصرفاته. إنه محكوم عليه بالخضوع والتنفيذ في سلوكه وأفعاله وإرادته وفق تلك الغرائز وحوافز حاجاته، وهو أسير مقيد في باطنه، وإن بدا في الظاهر أنه حر طليق.

ونتيجة ذلك أن الدين لا يتفق مع هذا التحليل النفسي في هذه النظرية (الفرويدية) ولا ينسجم معها على أساس أن الحوافز النفسية هي التي تعمل وتصنع كل شيء، حتى الدين والعقيدة، دون أن تكون نتيجة تأثير أمرٍ خارج عن النفس، أو أن يعكس شيئاً خارجاً عنها. فجميع ما اشتمل عليه الدين من عقيدة الإله والنبوة واليوم الآخر والجنة والنار، هو انعكاسات للأماني الإنسانية، وردة فعل للصور المكبوتة في أعماق النفس في اللاوعيها، على ما ذكرناه من قبل في فصل الفكرة الدينية وفي التفسير الأول بالذات للظاهرة الدينية.

وبذلك يصبح الدين وهماً وخيالاً لا حقيقة لما جاء به، وفقدت العقيدة الدينية دورها، كنتيجة للعمل العقلي والفكر والإقتناع، وكانعكاسٍ لشيء خارج عن

نفس الإنسان، ولم يعد للعقل أي دورٍ في سلوكه وتصرفاته وتوجيهه. وبالتالي؛ فالتعارض بين العلم والدين حقيقة واقعة.

١٤ ـ ملاحظات

إن هذه النظرية تقوم أساساً على أن الإنسان مجموعة من غرائز وحوافز وحاجات، وتلغي من حسابها كل القوى الأخرى التي يتمتع بها. وتقف هذه النظرية أمام الأسئلة التالية بصمت عميق:

أولاً: هل هذه النظرية ذاتها كانت بحافز غرائز النفس وحاجاتها؟ أم أن (فرويد) قررها بمعزل عن تلك الحوافز والغرائز الدفينة في أعماق اللاوعي؟

ثانياً: بماذا تفسر هذه النظرية الشطر الكبير من أحلام الإنسان الصادقة. التي مر بتجربة بعضها كثير من الناس، وهي وقائع حقيقية، هل مثل هذه ردة فعل لأمانٍ مكبوتة وحرمان مدفون في اللاشعور.

ثالثاً: إذا كان سلوك الإنسان محكوماً عليه مسبقاً لحتميةٍ داخليةٍ، فهل يرى (فرويد) عدم الجدوى للتربية وعلم الأخلاق؟ ولماذا كل هذه الجهود لترفيه الإنسان وتهذيبه؟ أليس يصبح كل هذا ـ لدى أصحاب هذه النظرية ـ عبثاً ولغواً؟ حين يكون التكوين النفسي لا يتبدل ولن يتبدل بجميع ما نملكه من وسائل علمية، وحين يصبح حال الإنسان حال الطبيعة محكوماً عليها بعدم التغير والتبدل؟ بل حتى هذه الأخيرة يستطيع الإنسان اليوم أن يتحكم بها ويتصرف بمقدراتها، ويغير ويبدل فيها بالتلقيح والتأقلم.؟؟؟

رابعاً: هل أن تكوين النظريات العلمية بمختلف فروعها كان خاضعاً لتلك الحوافز والغرائز، أم أنها تكونت بمعزل عنها وبقوى أخرى منفصلة عنها ومستقلة بفعلها؟؟

ومن جهةٍ ثانية فإن الملاحظات التي حدت (بفرويد) إلى تبني نظرياته النفسية، ليست بملاحظات تفيد الجزم واليقين، وإنما نتائجها ظنية وترجيحات قد تصح وقد لا تصح.

ومن جهةٍ ثالثة: أنه لو صحت ملاحظة ما في هذا المجال، فلا يمكن أن يستنبط منها حكم عام يشمل جميع سلوك الإنسان ، جميع أفراده، بحيث تصبح قاعدة علمية يقاس بها كل تصرفاته. بل أنها لا تثبت إلا نتيجة جزئية قد تظهر في بعض الحالات أو الظروف، لكن الشيء الذي ما زال غير ثابت، هو أنه ليس كل سلوك الإنسان محكوماً للمكبوتات والغرائز النفسية وحدها، أو أن له صلة بحوافزه الجسدية، كتلك المفاهيم التي يعيشها ويضحي في سبيلها، كالحق والعدل والحرية والخير والكرامة وغيرها.

ولو كان لتلك المكبوتات صفة الحتمية والضرورة لعملت عملها وبرزت آثارها، ولما اندفنت في أعماق اللاشعور، لأن معنى أنها حتمية وضرورة أنها تؤثر ولا ترتد إلى اللاشعور مهما كانت المؤثرات، دون أن تعبأ بالحواجز.

وقد ذكرنا في فصل الفكرة الدينية ما تلاقي هذه النظرية من معارضات وانتقادات، بل وحتى اتهامات بالتزوير وتزييف الوقائع مما أدى إلى عدم الوثوق بها وبصاحبها فرويد، وذكرنا ما يرد عليها من ملاحظات كثيرة فراجع.



الفصل الأول

ويشتمل على:

١ ـ عدم العلم بالشيء لا يدل على عدم وجوده
٢ ـ حول المعرفة
٣ ـ هل لدينا معرفة ـ (١) نظرية المثل
٤ ـ (٢) النزعة اللاأدرية
٥ ـ متى تكون معرفتنا صحيحة؟ الأول البراغماتيّة
٦ ـ المذهب الوضعي
٧ ـ ملاحظات
٨ ـ مصادر معرفتنا ـ التصورات الساذجة
٩ ـ الأول: المذهب الحسي
١٠ ـ الثاني النزعة العقلية
١١ ـ التوليد والإنتزاع
١٢ ـ مصادر التصورات المقترنة بحكمٍ
١٣ ـ المذهب العقلي
١٤ ـ المذهب التجريبي
١٥ ـ في المذهب الماركسي
١٦ ـ ما هي الحقيقة؟
١٧ ـ هل الحقائق مطلقة أم نسبية ـ النسبة الذاتية
١٨ ـ ما هي مقولة الفعل المنعكس الشرطي؟

١٩ ـ النسبية التطورية
٢٠ ـ ما هو المقياس؟
٢١ ـ والتفصيل

١ ـ عدم العلم بالشيء لا يدل على عدم وجوده

لا يصح من الوجهة العلمية والمنطقية أن ننفي وجود شيءٍ ما بمجرد جهلنا به وبحقيقته.

فما أكثر الأشياءالتي كنا نجهلها ولم تقع في حدود معرفتنا، ومع هذا أصبحت فيها بعد حقيقةً ثابتة، تلعب دوراً مهمًا في حياتنا وميادين نشاطاتنا العملية.

وقد يكون هناك أشياء وحقائق لا نعلمها الآن أو أننا لا نملك الدليل على إثباتها، ومع هذا فقد نستطيع في المستقبل القريب أو البعيد إكتشافها وإخضاعها لمعرفتنا. وما دام يمكن كشفها ومعرفتها مستقبلاً، وما دامت عجلة المعرفة سائرة إلى الأمام، ووسائلها تزداد يوماً بعد يوم، فلا يصح لنا أن نربط بين جهلنا بوجود شيء ما وبين التأكيد على عدم وجوده، لأن عدم الدليل ـ كما قالوا ـ لا يدل على عدم الوجود.

فالذرة كانت مجهولة لدينا لا نعرف عنها شيئاً، ثم استطاع الجهد العلمي، السيطرة عليها، وأصبحنا نتحدى بها الحياة والفناء على سواء.

والجاذبية التي كشفها (نيوتن) والتي لقيت قبولاً علمياً مرضياً، كانت مجهولة عندنا، ولم نعرف عن حقيقتها شيئاً حتى اليوم من الناحية الإختبارية، كما قال (نيوتن) نفسه عنها، على ماسبق.

والالكترون لم نكن نملك عنه تصوراً، وإذا به اليوم حقيقة مذهلة، يتحدى خيالنا وتصوراتنا بعملياته المعقدة.

وحقيقة هذا الألكترون الذي هو الجزئي السلبي ما زالت مجهولة، ولا يمكن تصوره في مكان محدد، لسرعة دورانه حول (البروتون) الذي هو الجزئي الإيجابي في الذرة، إذ هو يدور في مداره بلايين المرات في الثانية الواحدة[1]

ومنذ عهد قريب عرفنا أن العناصر البسيطة في المادة قد بلغت حوالي ماية عنصر، بينما كان الإعتقاد السائد في الماضي أنها أربعة عناصر، هي: الماء والتراب والنار والهواء.

وعرفنا تلك الكائنات الحية التي تملك نفعنا وضررنا، والتي توجد في كل شيء. في كل مكان، ولا ترى بالعين المجردة، بل بالمكبرات (المكروسكوب) تلك هي الجراثيم (المكروبات)، ولم نكن نعرف عنها من قبل قليلاً أو كثيراً، حتى كشف عنها (باستير).

وهناك أشياء كثيرة نجهلها، ومع ذلك فنحن نبني عليها صروحاً من حضارتنا العلمية والفكرية.

فالراديوم عنصر مشع باستمرار، والألكترونات تتحول تلقائياً إلى حطام بعمل الطبيعة، ولا نعرف لماذا، رغم التجارب التي أجريت عليه من قبل العلماء لمعرفة سبب ذلك، ولكن دون جدوى.

وكذلك نجهل سبب تحطم الكيترونٍ ما وتمرده على نظامه النووي في الراديوم.

ونجهل كذلك سبب جذب المغناطيس للحديد، دون سواه من المعادن، رغم وقوع ذلك في إطار مشاهدتنا، ودخوله كأساسٍ لكثير من الإنجازات الصناعية اليوم[2].

وقد ظل العلماء فترة طويلة يعتقدون بأن الفضاء مليء بوَسَط مادي أسموه الأثير، ولم يثبت علمياً، وإنما كان افتراضاً علمياً لكائن مجهول، لتعليل عملية انتقال الضوء والحرارة والصوت إلينا من الأبعاد الشاسعة، بعد اعتقادهم بأن

(١) أنظر: الإسلام يتحدى ص ٥٩.

(٢) أنظر: الدين في مواجهة العلم ص ٤٣

الضوء والحرارة والصوت، هي موجات، وكان لا بد من افتراض مادة تنتقل عليها تلك الموجات. وجاءت سنة ١٨٨١ فأثبت (فيلكسن) و(مورلي) ـ علمياً ـ أن الأثير وهم لا وجود له،[1] وفتح بذلك الطريق إلى النظرية (الكوانطية) التي قالها (بلانك) وثبت بها أن الطاقة المشعة ومنها الضوء، تنبعث لا في سيال وموجات متصلة، بل في وحدات متقطعة، هي الفوتونات[2].

٢ ـ حول المعرفة

يتميز الإنسان بأنه يملك مفاهيم ومعارف كثيرة، متعددة الألوان، مختلفة الحقائق. فهو يدرك أنه موجود، وأنه شيء مغاير لأشياء الطبيعة الأخرى، وأنه يتحرك ويفكر.

ويملك تصورات ساذجة، أي لا حكم فيها، كتصوراته لمعاني الأشياء التي تقع في نطاق أعضاء حواسه، كالنبات والأرض والسماء ، والشمس والقمر والنجوم وغيرها.

ويملك إلى جانبها إدراكات مشتملة على حكمه فيها بنسبة شيء إلى شيء، كما في الأمثلة التالية : النار محرقة، والشمس مضيئة، والبرد شديد، والإنسان مدرك وهكذا.

وقد نشأت فلسفات قديمة وحديثة، ونزعات عديدة مختلفة حول أصل وجود المعرفة، وحول المنهج للحصول على المعرفة، وحول طبيعة المعرفة، وحول مصادرها ووسائلها. ولا بد لنا من عرضٍ موجز لهذه المذاهب ولما عليها من ملاحظات بعناوين آتية:

---

(١) إذ افترضوه شيئاً لا يدرك بالحواس ولا يخضع للتجربة ويناقض بخصائصه كل ما يعرف من أشياء الطبيعة، وأنه مالىء للوجود كله لا يخلو منه مكان في الأرض ولا في السماء، ولا وزن له، وغير قابل لانضغاط، وهو غاية في اللطافة (على أطلال المذهب المادي ج ١ ص ٧٦).

(٢) أنظر: الطريق إلى الإشتراكية ج ٢ ص ١١٤.

٣ ـ هل لدينا معرفة ـ (١) نظرية المثل

هناك إتجاهات تجرد الإنسان من أي معرفة، ومن هذه الإتجاهات:

نظرية المثل والحقائق المجردة الأفلاطونية

وقد تبنى هذه النظرية كثير من فلاسفة الاشراق تبعاً لأفلاطون، منهم ابن سينا التي لخصها في قصيدته السينية التي أولها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تدلل وتمنع

وهي ترتكز على ما يلي:

١ ـ إن للنفس الإنسانية وجوداً مستقلاً قبل وجود البدن.

٢ ـ إن لجميع الأشياء حقائق مجردة مستقلة قبل وجودها خارجاً، وهي كالنفس ـ تماماً ـ

٣ ـ إن النفس بوجودها المستقل المتجرد من قيود المادة. البدن، يتاح لها ـ وهي مجردة ـ الإتصال بحقائق الأشياء المجردة والعلم بها، بحكم التماثل في التجرد من المادة بينها وبين حقائق الأشياء.

٤ ـ إن اتصال النفس بالبدن بعد ذلك ضرب أمامها حجاباً كثيفاً، أفقدها كل معارفها التي كانت لها حال تجردها، وذهلت بسبب ذلك عن كل معلوماتها.

٥ ـ إن وظيفة الإحساس هو إدراك الجزئيات، ووظيفة العقل هو إدراك الحقائق الكلية.

٦ ـ إن إحساس النفس بالجزئيات بعد إتصالها بالبدن، وإدراكها لها ينقلها إلى إدراك الحقائق المثالية الكلية ، ويقوم لها بعملية تذكير واسترجاع إدراكها للحقائق الكلية المجردة.

وتقوم هذه النظرية على افتراضين اثنين لاثبات صحتها. الأول: إن للنفس وجوداً مستقلاً مجرداً قبل وجود البدن، وهذا الإفتراض لا يستطيع أن

يفسر العلاقة القائمة بين النفس والبدن، كما لا يستطيع أن يفسر كيف تهبط النفس المجردة من عالمها الأعلى إلى العالم المادي الأدنى، ولا أن يوضح متى كان ذلك، وفي أي مرحلة من وجود الإنسان، هل يوم كان ذرة منوية، أم بعد تلاقحها، وفي أي مرحلة من مراحل تطوراتها وتحولاتها؟؟

ربما كان القول مقبولاً لو أن النفس ليس شيئاً مستقلاً مجرداً . وموجوداً قبل وجود البدن، وإنما هي نتيجة لحركة المادة وتطورها، وتبدأ طريقها من وجود مادي، لها جميع الخصائص المادية، إلى أن تصل إلى مرحلة النهائية، لتصبح بالتطور والتكامل وجوداً مجرداً عن المادة، غير خاضعة للقوانين المادية، وليس لها خصائصها. إذ به يمكن تفسير العلاقة القائمة بين النفس والبدن، وتفسير الظروف والمراحل التي وجدت فيها.

ولكن هذا القول يكرس من جهةٍ النظرية الماركسية القائلة بأن المادة هي الأصل في الوجود، وأن جميع ما هو من شؤون الإنسان من الفكر والذكاء وغيرها منبثق عنها.

ومن جهة ثانية كيف تتحول النفس المادية ـ على هذا القول ـ إلى وجود مجرد عن المادة بالتكامل والحركة، تفقد كل خصائصها المادية التي كانت لها منذ بدء مسيرتها؟

الثاني وهو أن العقل لا يدرك إلا الكليات، وأن الإحساس بالجزئيات يذكر النفس بما أدركته من الكليات في عالم التجرد. هذا الإفتراض يمكن تفسيره دون الحاجة إلى ما ذكر، وذلك أن الصور الجزئية هي نفسها الصور الكلية بعد إجراء عملية تجريد الجزئيات من خصائصها الشخصية لتكون لدينا القاسم المشترك بينها وبين الكليات، فليس هناك وراء مفهوم الإنسان الكلي العام مثلاً حقيقةً أخرى غير حقيقة هذا الإنسان التي شاهدناه بعد تجريده من خصائصه الشخصية.

على أن هذه النظرية لا تنفي وجود ما يسمى بالمعرفة، وإنما تعتبر ما يحصل لدى الإنسان هو في حقيقته تذكر واسترجاع معلومات، لا صوراً حادثة للأشياء

في وعينا، نسميه معرفةً وعلمًا. فإن الحال فيه من هذه الجهة لا يختلف.

٤ - (٢) النزعة اللاأدرية

وهي نزعة سوفسطائية يونانية، وكان لها أتباع في صدر الدولة العباسية، وهي قائمة على الشك في كل شيء، وعدم إمكان معرفة شيءٍ ما عن العالم والطبيعة، وبالتالي: لا معرفة أساساً.

وتستند هذه النزعة إلى أن السبيل الوحيد الممكن لحصول المعرفة، هو أعضاء الحواس، وأن شهادتها متهمة وغير أمينة، لأنها تخدعنا أحياناً. مثلاً: نرى البقعة البيضاء في الرحى السوداء وهي تدور دائرة بيضاء.

والمريض يجد الحلو مراً في بعض حالات مرضه وهكذا.

وحين تختل شهادة الحواس ولو في بعض الأحيان، لا يبقى لنا وثوق بما تؤديه.

وتستند أيضاً إلى أنه لا يمكن للإنسان أن يفكر في الشيء مرتين، ذلك لأن العالم في تغير وتحول، وذوب وسيلان، ولأن كل شيء مرتبط بالزمان، وهو غير مستقر، لأن الماضي لم تقع عليه حواسنا، والمستقبل لا نعرف عنه شيئاً، والحاضر غير مستقر فلا يمكن التفكير فيه، لأنه ينقضي بمجرد محاولتنا التفكير فيه. والشيء المرتبط بالزمان شأنه شأن الزمان في التحول والتغير وعدم الإستقرار.

والرد

إن هذه النزعة لا تكلف نفسها عناء المحاكمة العقلية القائلة: أوقف الرحى واختبر لتجد البقعة البيضاء مكانها، ليست بدائرة بيضاء، وداو نفسك لتشفى من مرضك لتجد العسل حلواً.

وأن ارتباط الأشياء المادية بالزمان، لا يجعله مقوماً لحقيقتها وداخلاً في طبيعتها، وإنما يعني أنه ظرف لوجودها، أي أن وجودها لا يكون إلا في زمان،

وهذا لا يعني أن حقيقتها غير مستقلة بذاتها. ومن هنا يمكن لنا أن نفكر فيها بعد إجراء عملية تجريدها من الزمان . من ظرفها.

ومن جهةٍ ثانية، فإن الجدل إنما يجدي مع من يعترف بضرورةٍ أو أمر متفق عليه، ليكون ما يعترف به حجة عليه فيما يجحد، وأساساً يرجع إليه فيما ينكر.

أما من يقول لك: لا أدري أموجود هو أم معدوم، وأساكت هو أم يتكلم، فإن الجدل معه مضيعة للوقت وعبث لا يجدي.

ومن جهةٍ ثالثة، فإن الأخذ بروح هذه النزعة يتناقض مع الدليل الذي أقاموه القاضي بالعلم بعدم معرفة شيء.

٥ ـ متى تكون معرفتنا صحيحة؟ الأول البراغمانية

نشأت في العصور الأخيرة ثلاثة مذاهب تحدد مناهج معينة، للحصول على المعرفة الصحيحة، وهذه المذاهب هي : البراغمانية، والنزعة الوضعية، والفلسفة الوجودية.

الأول : المذهب البراغماني

والبراغمانية مأخوذة من الكلمة اليونانية (pragma) ، وهي تعني الوسيلة أو الذريعة، ومن هنا سميت هذه النزعة بالذرائعية.

ويتزعم هذا المذهب (وليم جيمس ـ ١٨٤٢ ـ ١٩٠٠) و (جون ديوي ١٨٥٩ ـ ١٩٥٤) و (تشارلز ساندوز بيرس) المولود سنة ١٨٣٩م.

وهم متفقون من حيث المبدأ على أن صحة المعرفة وصدقها واقعاً يرتبط بمقدار جدواها وفائدتها عندنا، وبمدى ما تعود علينا من نتائج في سلوكنا العملي الحياتي ، لا بما تطابقه من شيء سابق عليها .

وبكلمة ثانية: إن صواب المعرفة وصحتها إنما هو باعتبار ما ستكون عليه الفكرة مستقبلاً من الفائدة والسلوك العملي. لا باعتبار ما كانت عليه قبل نشوء الفكرة. فهي صحيحة وصادقة إذا كانت تسعفنا في حياتنا العملية، وتدفعنا

للحركة مستقبلاً، وغير صحيحة بل كاذبة إذا لم يكن لها مثل هذا الدور في الحركة والعلم والسلوك، وفي نجاح نتائجها المستقبلة.

وهم مختلفون من حيث التفاصيل ، (فجيمس) يرى أن نجاح الفكرة والمعرفة الذي يسبغ عليها صفة الصحة والصواب مرهون بنجاح نتائجها لدى الفرد، أي حين تكون الفكرة عملاً شخصياً، ! وأن تصادف).

الفكرة في نفس صاحبها رضىً من حيث نتائجها العملية والمسلكية. ومن ثم كان يرى صواب عبارة (الله موجود) لأن الفرد المعتقد بصوابها ستتغير وجهة نظره إلى الحياة وطريقة سلوكه، ويكون صوابها وصدقها شيئاً خاصاً به، مهما كان عند سائر الناس.

أما (بيرس) و (ديوي) معاً فيجعلان نجاح النتائج الذي يضفي على الفكرة صفة الصواب والصحة، مرهوناً بالمجتمع، أي حين تكون عملاً جماعياً! لا فردياً.

ولا فرق عندهما بين أن تكون الفكرة صادرة عن مجموعة من العلماء لها منهج علمي معين، وبين أن تكون صادرة عن مجموعة من أفراد المجتمع أي مجتمع[1].

وخلاصة هذا المذهب أن صحة الفكرة أو المعرفة منوطة بما تسديه من منافع مادية أو سلوكية للفرد كما يقوله (جيمس) أو للجماعة كما يقول غيره، وإلا فالفكرة بذاتها لا تتصف بالصحة إلا باعتبار أثرها في مجرى السلوك والعمل.

ومن هنا يتضح الفرق بين هذا الإتجاه وبين الإتجاه الواقعي القائل: إن الفكرة إنما تكون صحيحة إذ طابقت شيئاً له وجود موضوعي خارجاً.

وبكلمة أخرى: إن المذهب البراغماني حول طبيعة الفكرة والحق يقضي بأن لا يكون الحق سابقاً على الإنسان وخبرته، أما المذهب الواقعي فإن الحق موجود وسابق على الإنسان وخبرته، وإنما الفكرة تحكي عن أمر ثابت وواقع[1].

---

(١) أنظر: حياة الفكر في العالم الجديد ص ٢١١ ملخصاً.
(٢) أنظر : المصدر ص ٢٠٨ - ٢٠٩ بتصرف.

ولم يقف هذا الإختلاف بين الإتجاهين عند طبيعة فكرة الحق والصواب فحسب، بل تجاوز إلى الأساس الإجتماعي والأخلاقي. فقد كان المجتمع قديماً يتألف من طائفة تفرض معيار الحق فرضاً، وتصوغ مقاييسه وحدوده، ومن رعية، عليها أن تقيس أفكارها بذلك المعيار المفروض عليهم، فإن طابقته كانت صواباً وحقاً، وإلا كانت خطأً وباطلاً. وهذا يعني تكريس تلك المعايير، والمحافظة على قدسية نظامٍ لا يناله التعديل والتبديل، ويضع المسؤولية كلها على عاتق أولئك السادة الذين صاغوا تلك المقاييس.

أما في الفلسفة البراغمانية الجديدة فالحال فيها يختلف، إذ أنها تفترض عدم الثبات في تلك القيم المصاغة والمعايير المفروضة، وتفترض ضرورة تغييرها لتلائم الظروف القائمة، ولتكون منسجمة وناجحة، وتضع المسؤولية على كل فرد، إذ هو مسؤول أمام المشكلة التي تعترضه، عن حلها حلاً موفقاً ومنسجماً مع نجاح نتائج أفكاره ومقاييسه. وعليه أن ينفض يديه من معتقداته جميعاً في الأخلاق والسياسة وما إليهما، وأن يخضع أعز عقائده للإختبار العملي الذي يجعل نجاح نتائج أفكاره وعقائده مقياساً لصوابها وصحتها[1].

وقد ظهر هذا المذهب في الولايات المتحدة الأميركية، حيث القوميات المختلفة، والمذاهب الدينية المتعددة، التي يتألف منها شعب (العالم الحر)، بدافع سياسي - كما يبدو - لتنصهر جميع تلك الشعوب في شعب واحد، وتذويب ما فيه من حساسيات دينية وقومية، ويحد من متناقضاتها، وقد جعلت صياغة الحق والأفكار الأخلاقية والقيم الإنسانية والإتجاهات الدينية عملاً فردياً شخصياً، لا يعني إلا صاحبه، حسبما يراه من نجاح نتائجه لديه في حياته وسلوكه، دون أن يرتبط صواب فكرته ورأيه برؤية الآخرين أو اعتقادهم، ودون أن تكون مطابقة لواقع سابق على حدوث الفكرة.

وهذا يعني القضاء على النزاعات القومية والدينية في ذلك المجتمع، ما دامت هذه الأفكار ليست صحيحة إلا في إطار شخصي وفي حدود ما تسديه إليه

---

(١) أنظر: المصدر ص ٢٠٩ - ٢١٠ بتصرف.

من منافع، وليس لأي إنسان أن يجادل إنساناً آخر في صحة عقيدة أو صدق فكرة يراها، ما دام ذلك عملاً شخصياً لا يرتبط بغيره.

والجواب.

أولاً: إن هذه النزعة طرحت دون دليل.

ثانياً: إنها لا تقيم وزناً لكل المفاهيم الإنسانية والقيم والأخلاق، فلا حق ولا خير ولا عدل ولا حرية ولا كرامة، ولا عقيدة ولا سواها في مفهوم هذه النزعة، بل ليس هناك إلا الفائدة والمصلحة التي يمكن أن نجنيها من هذه الأفكار والمفاهيم.

ثالثاً: لا يمكن لهذه النزعة أن تضع مقياساً ثابتاً، فإن الفكرة الواحدة قد تكون مفيدة فتكون صحيحة، وقد لا تكون مفيدة، فتكون وهماً وباطلاً بحسب الظروف. فمن الذي يقيِّم صواب الفكرة في هاتين الحالتين؟

رابعاً: إنها تجعل معارفنا الأولية البديهية باطلةً وكذباً، كما في قولنا (أنا موجود) حين لا يترتب عليها نفع وفائدة، وتجعل الأفكار باطلة، والكذاب والخداع والخرافات والأساطير، صواباً وصحيحاً حين تعود على صاحبها بالربح والنفع.

خامساً: وما دام الربح هو الذي يضفي على أفكارنا ومعارفنا صفة الصدق والصواب، فإن كل العباقرة والمصلحين الذين أخفقوا في تحقيق أمنياتهم كانوا كاذبين، وكل أفكارهم الإصلاحية التي لم يتح لها فرص النجاح أوهام في أوهام.

ومن أخطر ما في هذه الفلسفة أن تصبح أداة في أيدي الأقوياء لفرض سيطرتهم وطغيانهم واستقلالهم.

وهي من أخطر ما (فبركته) أدمغة شياطين الإستعمار في (العالم الجديد)، فهي لا تقيم وزناً لكل مثل الإنسان وأخلاقه وقيمه وعبقرياته ومعارفه واكتشافاته وتشريعاته وقوانينه وعقائده وأديانه، إلا في حدود ما تسديه من منفعة وربح.

وعلى روح هذه الفلسفة كرست إستعبادها للشعوب المتخلفة والنامية، وتحكمت بمقدراتها وثرواتها المعدنية والنفطية، وفرضت توازن القوى في الشرق

الأوسط، وهي تعني منه البقاء على اعتداءات إسرائيل واغتصابها، ونادت بالسلم، وهو في مفهومها، السلم الذي يحمي بترولها، وإن هلك العالم أجمع، لا السلم في مفهوم الناس.

٦ ـ المذهب الوضعي

نشأ هذا المذهب في القرن التاسع عشر للميلاد، ومن دعاته الكبار (آير) الإنكليزي، وقد انطلقت مقولته من النزعة التجريبية التي طغت في ذلك العصر.

وأصحاب هذا المذهب يدعون أنهم باحثون عن الحقيقة عن طريق التجربة، وإنهم علميون، وإن العلم يجب أن يكتفي بتلك الحقائق التي قدمتها التجربة، التي تصلح آن تكون موضوعاً للملاحظة والمراقبة، وأن لا يبحث فيما وراءها، سواء أكان مادياً أم روحياً[1].

وهم يرفضون البحث في أي كلمة أو قضية أو فكرة، إلا بشروط.

أولاً: أن تكون معبرة عن أمر له واقع محسوس.

ثانيا: أن تكون ذات معنى ومحتوى يمكن إثباته بالتجربة الحسية.

ثالثاً: أن تكون مما يمكن وصفها بالصحة والبطلان أو بالصدق والكذب.

رابعاً: أن يكون البحث عن صدقها أو كذبها على ضوء وضعها مع الواقع المحسوس ومطابقته له.

فالمنهج المتبع ـ لدى هذه الفلسفة ـ للبحث في أي قضية أو فكرة، لا يتم إلا بهذه الشروط التي بها وحدها نستطيع معرفة صدق الفكرة من كذبها، وفرز الكلمة الصادقة من الكاذبة، والقضية الصحيحة من الفاسدة.

مثلاً: إذا قلنا: النار محرقة، أو الشمس مضيئة، فمعنى هذا، أن لدينا

---

(١) أنظر: الطريق إلى الإشتراكية العربية ج ٢ ص ٦٢

قضية تعبر عن واقع خارج وعينا، ولها محتوى يمكن لنا معرفة صدقها من كذبها عن طريق التجربة والخبرة الحسية، وهي مرتبطة بظروف معينة، تمكن معرفتها، تكسبها مرة صفة الصدق، وأخرى صفة الكذب، على ضوء معطيات تلك التجربة من حيث مطابقتها لها وعدم مطابقتها. فالمقياس لدى هذه الفلسفة لصحة البحث في كل فكرة أو قضية أو كلمة، يرتبط بتلك الشروط، وبخاصة الأخير منها، وهو مراقبة ظروفها الخارجية وتطبيقها على معطياتها.

أما تلك القضايا الفلسفية والدينية والمفاهيم والقيم الإنسانية، كالروح والنفس، والله والجنة والنار، والكرامة والحرية والحق والخير والعدل، وغيرها مما حفل به الدين والفلسفة الميتافيزيقية والعرف، فكلها كلمات جوفاء فارغة من المحتوى والمعنى، لا يصح أن تكون موضوعاً للبحث، لأنها تفقد تلك الشروط، فهي لا تعبر عن واقع محسوس خارج الذهن، ولا يمكن إثباتها بالتجربة الحسية، لأنها تعني شيئاً لا يخضع للخبرة الحسية، وليس لها ظروف حسية تمكن مراقبتها، تكسبها مرة صفة الصدق وأخرى صفة الكذب، إذ لا ظروف حسية مختلفة يمكن بها التثبت من صدقها أو كذبها، وبالتالي فلا يمكن وصفها بالصدق والكذب[1].

٧ ـ ملاحظات

إن الوضعية بكل ما قدمته من شروط لمنهجها في البحث، تنطلق من النزعة الحسية التجريبية، وهي في واقعها اجترار لهذه النزعة، ولكن بصياغةٍ أخرى جديدة.

فشرطها الأول، وهو أن تكون القضية معبرة عن واقع محسوس، هو صيغة

---

(١) سميت هذه الفلسفة بالوضعية المنطقية، باعتبار أن البحث فيها إنما يتناول وضع الفكرة أو القضية مع الواقع الخارجي وعلى ضوء الاختبار الحسي المعبرة عنه لإمكان معرفة صدقها من كذبها، وعلى أساس أن القضية المبحوث عنها لا يصح إطلاقها إلا على ما هو معبر عن شيء محسوس وتطبيقها عليه مع رفض المنطق الصوري الأرسطوي الذي يبحث عن التصورات الفرضية بمعزل عن مطابقتها للواقع المحسوس، أي أنها تلتزم بالمنطق التطبيقي.

ثانية للنزعة الحسية القائلة: لا واقع ولا موجود غير ما يخضع للتجربة والخبرة الحسية.

وشرطها الثاني، وهو أن تكون ذات محتوى أو معنى، يراد به المعنى الذي تحقق صدقه من كذبه على ضوء التجربة الحسية، كما أشار إليه (آير)[1].

وشرطها الثالث، وهو أن تكون مما يمكن وصفها بالصدق والكذب، أي على ضوء الإختبار الحسي، من حيث المطابقة للواقع وعدمها، وهذا أيضاً عبارة أخرى عن أن لا شيء يمكن وصفه بالصدق والكذب إلا إذا كان حسياً وخاضعاً للإختبار الحسي.

أما الشرط الرابع وهو أن يكون البحث فيها عن صدقها وكذبها في حدود التجربة الحسية ومعطيات ظروفها، فهو لا يخرج عن أخذ الإختبار الحسي والتجربة أساساً لكل ما نريد معرفته.

وسيأتي الكلام في (مصادر المعرفة) على أن ينابيع المعرفة لا تنحصر بالحس ولا بالإختبار والتجربة، بل هناك مصادر أخرى.

٨ ـ مصادر معرفتنا ـ التصورات الساذجة

نملك ـ دون ريب ـ معلومات كثيرة، وندرك أشياء عديدة، من مادية وغير مادية، مجردة وغير مجردة، وتختزن أذهاننا ضربين من الإدراكات، هما: التصور والتصديق.

والأول منها قد يكون تصوراً بسيطاً لا تركيب فيه، كتصور الأشياء التي تعكسها في وعينا أعضاء الحواس، كالإنسان والأحجار والأنهار، والشمس والقمر والنجوم وغيرها من أشياء مفردة بسيطة أي من حيث هي في ذاتها، من غير أن تكون مقترنة بشيء آخر.

وقد يكون تصوراً مركباً من تصورات بسيطة، كتصورنا (الإنسان مفكر) و

(١) يراجع في هذا الموضوع فلسفة الأخلاق في الإسلام، وكتاب فلسفتنا ومذاهب مصطلحات فلسفية.

(الأرض متحركة) و (الراديوم مشع) و (الشمس مضيئة) وهكذا، فإن مثل هذا التصور مؤلف من الجمع بين تصورين بسيطين، أي من الفكر والإنسان، والأرض والحركة، والراديوم والإشعاع والشمس والضوء في الأمثلة المذكورة.

والثاني منها هو الإيمان والجزم بثبوت شيء بشيء أي تصور لتصور، كما في الأمثلة التالية: الشمس أكبر حجمًا من الأرض، والضوء أسرع من الصوت، والأرض كروية الشكل، والراديوم مادة مشعة دائمًا وهكذا.

كل ذلك معارف نملكها وندركها. لكن كيف حصلنا على هذه المعلومات، وما هي مصادر هذه المعرفة بمختلف أنواعها وألوانها، فإنه سيكون الكلام للإجابة على هذا في أمرين.

الأول: في مصادر التصورات المفردة الساذجة الخام غير المقترنة بحكم، وهنا نزعتان للإجابة عن مصادرها.

٩ ـ الأول: المذهب الحسي

وخلاصته: أن الحواس الخمس هي المصدر وحده الذي يمدنا بالمعرفة، وليس للذهن إلا احتواء الإحساسات التي يتلقفها عن طريق تلك الحواس، ويحولها بعملية إلى تصورات تختزنها أذهاننا، وتتصرف بها.

وبعبارة ثانية أن التصورات التي نملكها هي نتيجة عمليتين: (الأولى) تقوم بها أعضاء الحواس، وهو إحساسها الذي هو نتيجة تأثير أشياء العالم الخارجي المستقل موضوعياً عن هذه الحواس. (الثانية) عملية تحويل هذه الإحساسات المحتشدة في وعينا إلى صور ذهنية، يقوم الذهن فيها بدور التركيب بينها، أو التجزئة والفرز والإضافة، أو التجريد والتعميم بإلغاء خصائص تلك الصور المحسوسة. فأعضاء الحواس هي بمثابة الطريق التي بواسطتها تصل المعارف عن العالم المحيط بنا إلى العقل البشري، وليس لنا طريق نستطيع بها معرفة أي شيء عما يحيط بنا سواها. ولذلك يفقد الإنسان المحروم من جميع أعضاء الحواس هذه المعرفة، ويكون عاجزاً عن معرفة أي شيء عن العالم.

والجواب

أولاً: إن غاية ما يثبته هذا المذهب، هو أن الحواس مصدر رئيسي لمعرفتنا عما يحيط بنا، لكنه لا يستطيع نفي مصادر أخرى لها، كالتجربة والإستنباط والمراقبة والقبليات البديهية التي سنشير إليها فيما بعد

« فلو كنا ندرك العالم بواسطة الإحساسات وحدها فقط، لما عرفنا بالفعل إلا الجانب الخارجي للأشياء. . . إننا نفترض على أساس معطيات الحواس (إن الشمس تشرق وتغرب) وهذا خداع كما نعلم. وعلى نفس الأساس نفترض أن الماء في الكأس (نقي كالدمع). أما في واقع الأمر فإن فيه آلافاً من المخلوقات الصغيرة الحية ـ الجراثيم ـ بيد أننا نتمكن بواسطة التفكير من أن نراقب ونفحص وندقق معطيات أعضاء الحواس. وهذا يعني أن العقل البشري إذ يثق بالإحساسات ويستفيد من معطياتها ينفذ إلى ما لا تستطيع الإحساسات النفوذ إليه[1].

إن دور أعضاء الحواس إنما هو في تكديس الإحساسات عن العالم الخارجي من حوادث وظاهرات، وإغناء أذهاننا في التصورات الساذجة (الخام) المتراكمة عن أشياء الطبيعة. وهذا وحده غير كاف في امتلاكنا المعرفة الصحيحة عما يحيط بنا، ما لم يقيم العقل بدور مراقبتها ومقارنة بعضها مع بعض على أساس التجربة والإختبار، ليصل بذلك إلى استنتاجات واستنباطات سليمة. إذن: هناك أمر آخر وراء الإحساس، وهو المرقبة والتجربة العملية، اللتان هما المصدران للمعرفة الأعمق وراء ما يمنحنا إياه الإحساس من معرفة سطحية.

ثانياً: إن المحروم من أعضاء الحواس، وإن كان لا يستطيع معرفة ما يحيط به من العالم الخارجي، لكنه يشعر في نفس الوقت بوجوده وبذاته، وأنه شيء، ويحس بتأثير العوامل الطبيعية عليه من الحر والبرد، ويتألم لو ضرب أو وخز أو قطعت بعض أعضائه، ويشعر بالجوع والعطش بواسطة إحساسه الداخلي.

---

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ١٦٦.

وهذا يعني أنه يملك مصدراً آخر غير أعضاء الحواس الخمسة للمعرفة.

ثالثاً: إن لدى الإنسان مدركات بديهية قبلية لا يعتمد في إدراكها على أعضاء الحواس، وهي مفاهيم ومعان لا يمكن تصورها على أساس المذهب الحسي، من ذلك: (مبدأ العلة والمعلول).

بل لديه معان تجريدية، تعجز النظرية الحسية عن تفسيرها بواسطة الحواس، من ذلك: الحرية والكرامة والحق والخير وما إليها.

فأعضاء الحواس بالنسبة إلى العلة والمعلول لا تشعر إلا بذات العلة وذات المعلول، أما الصلة والعلاقة القائمة بينهما، التي يكون بها ذات العلة وذات المعلول معلولاً، فإن الحواس جميعاً عاجزة عن إدراكها وتصورها وهكذا سواها. إذن هناك مصدر آخر غير الحواس للإدراك والمعرفة.

١٠ ـ الثاني النزعة العقلية

تقول هذه النزعة: إن لتصوراتنا مصدرين: أحدهما أعضاء الحواس، وهي السمع والبصر واللمس والشم والذوق. والثاني الفطرة المغروزة في أعماقنا، وهي مصدر يقوم بتزويدنا بتصورات، لا شأن لحواسنا فيها، بل هي منبثقة من النفس، من الذات الإنسانية، مثل تصوراتنا وإدراكنا لحسن الإحسان، وقبح الظلم والطغيان، والخير والجمال والحق والعدل والكرامة وما إلى ذلك من المعاني التجريدية التي ندركها من دون الإعتماد فيها على أعضاء الحواس.

أما السبب في جعل الفطرة أحد مصدري الإدراكات والتصورات فذلك لوجود طائفة من المعاني غير المحسوسة التي لا تخضع لقانون الحس، وإنما هي من شؤون النفس ومن عمل الفطرة الذاتية. فلهذا لجأوا إلى اعتبار الفطرة مصدراً آخر لتزويدنا بالتصورات بالإضافة إلى المصدر الحسي.

طبيعة احتواء الفطرة للتصورات

هناك تصوران لطبيعة احتواء النفس على التصورات، الأول أن يكون احتواء بالفعل، والثاني أن يكون احتواءً بالقوة.

ومعنى الأول أن النفس البشرية تملك تلك التصورات غير المحسوسة فعلاً ومنذ ولادة الإنسان ـ أي إنسان ـ بحيث تكون تلك التصورات هي ذاتها وبحدودها قد احتوتها النفس الإنسانية منذ ولادة الإنسان إلى آخر حياته. وهذا المعنى يرفضه ـ دون شك ـ الوجدان بأن الإنسان يوم مولده لا يملك شيئاً من المعلومات، ولا يعي شيئاً من التصورات. إذ لو أن الإنسان كان يملك فعلاً أفكاراً فطرية لوَجدت معه من أول يوم وجوده وخروجه من بطن أمه، بنفس مستوى تلك الأفكار التي كان يملكها بعد ذلك، بعد ان مر في التجارب والإختبارات. وهذا ما لم يحدث.

الثاني أن يكون الإحتواء بالقوة والشأنية، ينمو بنمو النفس وتطورها وتكاملها في الوعي والإدراك، ويتدرج من احتواء بالقوة إلى احتواء بالفعل، ومن وجود شأني لا شعوري إلى وجود فعلي وشعوري، ويكون حاله حال القوى الإنسانية الأخرى التي تنمو وتتطور، وتتحول من القوة إلى الفعل.

لكن الإحتواء اللاشعوري ـ كما يقرره علم النفس ـ إنما يكون ردّة فعل لأمورٍ خارجة عن النفس، وانعكاسات للرغبات والغرائز التي لم تتهيأ الفرصة لتحقيقها، فترتد مدفونة في النفس الإنسانية، ولا يمكن للاّشعور أن يحتوي على غير انعكاسات خارجة عن النفس.

على أنه إن أريد من تكامل الوعي وتطور النفس بعامل التجربة والإختبار التي يمر بها الإنسان، فذلك يعني أنه لا أفكار فطرية لدينا، وإنما هي افكار ومعلومات استفدناها من التجربة والإختبار والممارسة الذهنية، وهذا يعني رجوعاً إلى ما تقوله النزعة الحسية التجريبية.

ومن جهة ثانية: فإن هذه النزعة ـ لو قبلناها ـ فإن غاية ذلك إضافة مصدر آخر للتصورات غير أعضاء الحواس، ولكنها في نفس الوقت لا تنفي وجود

مصادر أخرى للتصورات، ولا تحصر مصادر معرفتها بالحسّ والفطرة، فقط، إذ يجوز أن يكون هناك مصادر أخرى، كالتجربة والإستنباط والإستنتاج الذهني وغيرها من مصادر.

١١ ـ التوليد والإنتزاع

إن ما تقدم من النزعة الحسية والنزعة الفطرية إنما يكونان مصدرين للتصورات المفردة الأولية، التي تصدر عن الحس أو الفطرة مباشرة، وهذه التصورات هي اللبنات الأساسية للنشاط الذهني في قيامه بعملية اختراع وتوليد وانتزاع وتجريد، وإضافة، لمفاهيم وتصورات ثانوية جديدة من صلب تلك المفاهيم والتصورات الأولية التي انعكست مباشرة من إحساس أعضاء الحواس، أو انبثقت من الفطرة

وهذه التصورات الثانوية لا تخضع لسيطرة الحواس ولا لتأثيرها، وإنما هي نتيجة عمل ذهني مجرد

وبقول آخر: إن لدينا نوعين من التصورات، هي تصورات أولية، تقوم بأدائها إلى وعينا أعضاء الحواس أو الفطرة مباشرة، وتصورات ثانوية يبتكرها الذهن على أساس تلك التصورات الأولية في عملية ذهنية، ومن صلبها.

وعلى أساس هذا نستطيع أن نفسر جميع ما لدينا من تصورات لا يملك الحس وحده أو الفطرة وحدها تفسيرها، كمفاهيم الكلي والجزئي، والسببية والمسببة وما إلى ذلك.

إن الذي ندركه بالحواس هو الفرد من الإنسان الذي تقع عليه المشاهدة، أما تصورنا لكلي الإنسان فإنه يتم بمعزل عن نطاق الحواس، وذلك بعملية ذهنية تقوم على إلغاء جميع خصائص الفرد من الإنسان، وانتزاع موضوعٍ ذهني مجرد من أي خصائص، أي توليد قاسم مشترك بين جميع أفراد الإنسان مثلاً، أو قدرٍ جامع بينها، على تعبيرٍ آخر، وترتيب آثار ذهنية عليه، كقولنا: (الإنسان مدرك). إن الحكم بالإدراك لم يكن على فرد معين من الإنسان ولا على هذا الفرد الذي أمامك، وإنما هو على ذلك القاسم المشترك بين أفراد الإنسان الذي ولده الذهن

بعد إلغاء خصائص أفراده، والذي لا يتناوله الحس.

والسببية أيضاً ليست مما تدركه الحواس، فإنها لا تدرك إلا ذات السبب وذات المسبب، أما العلاقة بينهما، فإنها من عمل الذهن فقط، الذي ينتزع مفهوم السببية من حدوث ظاهرتين تؤثر إحداهما في حدوث الأخرى، مما نحس به.

أما تلك العلاقة في التأثير، وهي ما نسميه بالسببية فليست من مدركات الحواس.

١٢ ـ (الثاني) في مصادر التصورات المقترنة بحكم، وهي التصورات التصديقية المشتملة على الإذعان والإيقان بنسبة شيء إلى شيء

ولا ينبغي أن نهمل الإشارة هنا إلى أن المدركات التصديقية لا بد أن تكون من التصورات المركبة من تصورين أو أكثر، لأن طبيعة التصديق قائمة على التسليم بنسبة شيء إلى شيء، وهذا يقتضي وجود تصورين سابقين على الإيمان بنسبة أحدهما إلى الآخر.

وعلى أية حال فإن هناك مذاهب في تفسير حصول المدركات التصديقية.

١٣ ـ المذهب العقلي

وهو ما يعتقده الفلاسفة الإسلاميون ويفسرون على أساسه جميع القضايا والمعارف التصديقية، وخلاصته:

إن المعلومات التي نملكها نوعان:

(الأول) المدركات الضرورية، التي ندركها ببداهة العقل، وهي مدركات بديهية قبلية، لا يحتاج في إدراكها إلى أكثر من تصور أطرافها القائمة بها، ودون حاجة الى تعليل وإقامة بينة عليها من خارج الذهن.

وبكلمةٍ ثانية: إن معارفنا الضرورية التي تدركها النفس لذاتها وتذعن بها، لا تتوقف في إدراكها على أمر خارج الذهن سوى تصور أطرافها القائمة بها، ولا تحتاج إلى سبب وراء النفس.

ومن هذه المدركات البديهية:

١ - إستحالة اجتماع صفة الوجود والعدم في شيء واحد ووقت واحد.

٢ - إدراك أن كل حادثة وظاهرة لا توجد دون سبب، أياً كان ذلك السبب.

٣ - الكل أعظم من جزئه.

٤ - الواحد نصف الإثنين.

٥ - المثلث غير المربع

وهكذا غير هذا من الأمثلة.

(الثاني) المدركات والمعارف النظرية، التي يكتسبها الذهن بعملية استنباط واستنتاج، أي أن إدراكها والإذعان بصحتها موقوف على أمر خارج عن الذهن والوعي، من حس أو تجربة واختبار، أو استنباط عقلي، فلا يكفي في حصول الإيمان بها تصور أطرافها، بل لا بد من عملية ذهنية والإعتماد فيها على أمر خارج عن الذهن، كالقضايا التالية:

١ - الأرض تدور حول الشمس دون العكس، والعالم حادث.

٢ - ضوء القمر انعكاس من ضوء الشمس.

٣ - الماء حين يتجمد يكتسب صفتين رئيسيتين، هما كثافة الحجم وخفة الوزن.

٤ - الجسم يتمدد بالحرارة ويتقلص بالبرودة.

وهكذا سواها من القضايا النظرية المكتسبة التي لا نملك الحكم عليها إلا بعد

إجراء عملية استنباط واستنتاج فكري، فنحصل منها على معارف تصديقية نذعن لها ونسلم بها.

وهذه المعارف النظرية تعتمد بصورة رئيسية على المدركات الضرورية الأولية الذاتية التي يدركها الذهن ويسلم بها دون الحاجة إلى شيء آخر.

والخلاصة.

إن المدركات الضرورية الأولية هي المنطلق الأساسي والمقياس الرئيسي لكل ما لدينا من معارف، وبدونها لا يمكننا تكوين أي معرفة تصديقية عن العالم الخارجي. عما وراء وعينا، أي أن جميع معارفنا النظرية لا بد أن تنتهي إلى معارف أولية ذاتية، أما مباشرة أو بواسطة متعددة أو غير متعددة.

ويعني هذا أن كل معرفة نؤمن بها ونذعن لها، إما أن تكون نفسها من المعارف الأولية البديهية، وإما أن تنشأ من معارف مستقلة سابقة مباشرة أو بواسطة أو بعدة وسائط، بحيث لا تكون المعرفة الأولية السابقة عليها غير متولدة من معرفة سابقة عليها.

وعلى هذا فجميع معارفنا النظرية، سواء أكان مصدرها الحس أو التجربة أو سواهما، تستنبط وتستنتج من المعارف العقلية القبلية التي تدرك ببداهة العقل، وهي المقياس الأساسي لاستنتاج أية حقيقة علمية، أياً كان مصدرها.

١٤ ـ المذهب التجريبي

يقول هذا المذهب ـ بمختلف فروعه ـ:

إن مصدر المعارف الإنسانية كلها، هو التجربة فحسب، وبها وحدها يستطيع الإنسان أن يكوِّن لديه معارف صحيحة حقيقية، وليس هناك سواها من وسيلة أخرى للحصول على هذه المعارف اليقينية.

ويستندون في هذا إلى أن الإنسان حين يولد في هذه الدنيا لم يكن يملك أي

معرفة أو علم عما يحيط به من العالم الخارجي، ولكنه يكتسبها مباشرة بمقدار اصطدامه بالظاهرات المحيطة به.

فالطفل حين يولد لم يكن لديه أية فكرة عن ثدي أمه، ولكن حين تلقمه أمه إياه ولأول مرة يكتسب أولى معارفه من أول تجربة يمر بها ويقبل عليه ويطلبه بنهم، إذ يدرك حينئذ أن فيه معاشه بما يدره عليه من الحليب.

وكذا لم يكن يعرف شيئاً عن خواص النار، ولكنه يمد يده إليها حين يستهويه منظرها ليمسكها ويحس بلذعة حرارتها فيكف عن الدنو منها، واكتسب بهذه التجربة معرفة لم تكن له عن خاصة النار، وهي أنها تحرق وتؤلم.

وهكذا يمضي في تجاربه الحياتية شيئاً فشيئاً، حتى تتكون لديه مجموعة من المعارف المتنوعة، يكتسبها بفضل ما مر به من تجارب يومية شخصية. وليس هناك لديه مصدر آخر سوى هذه التجارب. فلا أفكار أولية عقلية ولا معارف ضرورية سابقة على هذه التجارب وجميع بحوث ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقية مطروحة من الحساب، وهي لغو وباطل، لخروجها من ميدان التجربة والإختبار، الذي هو المصدر للمعرفة.

هذا خلاصة المذهب التجريبي بصورة عامة لدى معظم الإتجاهات المادية القائلة بأن المادة وجدت أولاً والفكر ثانياً وهو من نتائجها.

١٥ ـ في المذهب الماركسي

لكن الفلسفة المادية الديالكتيكية لا تكتفي بهذا لتكوين المعرفة التامة، بل تنحو نحواً آخر للحصول على المعرفة الحقيقية، إنسجاماً مع متولاتها في الديالكتيك، وخلاصة وجهتها للحصول على المعرفة الصحيحة هو:

إن المعرفة التامة إنما تتم في خطوتين:

(الأولى) تكريس الوقائع في الذهن بواسطة معطيات أعضاء الحواس التي تستطيع التقاطها مباشرة، مما يسمع أو يشم أو يذاق أو يلمس أو يرى. وهذه هي

الخطوة الأولى للمعرفة الحسية أو التأمل الحي على الطبيعة.

(الثانية) قيام العقل بدور تحليل هذه الوقائع المكدسة من قبل الحواس ومقارنتها فيما بينها ومقابلة بعضها مع بعض، لتكوين نظرية عقلية، أو منطقية، أو امتلاك فكرة مجردة عنها. وهذه هي الدرجة الثانية للمعرفة العقلية أو المنطقية أو التفكير المجرد أو النظرية حسب التعابير الواردة في النصوص الماركسية.

وهاتان الدرجتان متلازمتان وتؤلفان معاً وحدة لا تنفصم، وهما معاً ينشآن من النشاطات العملية. من التطبيق، وتعتمدان كلياً على النشاط العملي والتطبيق كشرط أساسي للحصول على المعرفة الحقيقية، كي لا يكون للمعرفة العقلية النظرية، الخطوة الثانية دور خارج حدود التجربة الحسية الأولى، ولا ينتهي بها الأمر إلى المذهب العقلي إلى المدركات العقلية المستقلة عن التجربة الحسية.

وبكلمة ثانية: فإن المعرفة الحقيقية التامة في الفلسفة المادية الديالكتيكية تقوم على مثلث متساوي الزوايا مجتمعة تؤلف الطريق إلى المعرفة الصحيحة، دون أن يكون لأحداها أولوية من الأخرى. فأي معرفة لا تعتمد على هذا المثلث هي ـ بنظر الماركسية ـ معرفة ناقصة.

وإلى هذه الأقانيم الثلاث أشار لينين فيما كتبه في مراحل المعرفة:

«ومن التأمل الحي (أي المعرفة الحسية(إلى التفكير المجرد (أي المعرفة العقلية)، ومنه إلى التطبيق. هذا هو السبيل الديالكتيكي لمعرفة الحقيقة. لمعرفة الواقع الموضوعي»[1].

وإليها أيضاً أشاروا بقولهم:

«وعليه، تؤلف المعرفه الحسية والمعرفة العقلية مرحلتين لعملية واحدة لا تتجزأ، وتنم على أساس التطبيق. النشاط العملي، ولا يجوز فصل إحداهما عن الأخرى»[2]

---

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ١٦٣.
(٢) المصدر ص ١٦٩.

وأوضح هذا ماوتسي تونغ بقوله:

«الخطوة الأولى في عملية اكتساب المعرفة، هي الإتصال الأولي بالمحيط الخارجي ـ عبر أعضاء الحواس ـ. الخطوة الثانية هي جميع المعلومات التي نحصل عليها من الإدراكات الحسية وتنسيقها وترتيبها ـ مرحلة المفاهيم والإستنتاجات ـ وبالحصول على معلومات كافية وكاملة من الإدراكات الحسية ـ أي ليست ناقصة ولا بسيطة جزئية ـ ومطابقة هذه المعلومات للوضع الحقيقي (أي مطابقتها للواقع). عند هذا فقط يصبح في المستطاع أن نصوغ على أساس هذه المعلومات مفهوماً ومنطقاً صحيحين»[1]

إلى هنا: نفهم من هذه النصوص:

أولاً: إن اكتساب المعرفة يتم في مرحلتين: مرحلة الأحاسيس، ومرحلة المعرفة العقلية، النظرية.

ثانياً: إن هاتين المرحلتين تؤلفان وحدة لا تتجزأ، ذلك لإبعاد وجود معرفة عقلية بمعزل عن التجربة الحسية.

ثالثاً: إن الشرط الأساسي لاكتساب المعرفة الصحيحة من هاتين المرحلتين، هو التطبيق. النشاط العملي.

ولكن لماذا التشديد على دور التطبيق والنشاط العملي في الحصول على المعرفة الصحيحة؟ لقد أجاب عنه أصحاب هذه الفلسفة بقولهم:

«لذا كان الإعتراف فقط بأهمية التطبيق أو فقط بالنظرية أمراً غريباً على المادية الديالكتيكية

إن وحدة ديالكتيكية توجد بين النظرية والتطبيق، ومن غير الممكن الفصل بينهما.

إن النظرية ميتة بدون التطبيق. إذ أن الأحكام النظرية في هذه الحال

(١) عن: حول التطبيق ص ١٤ أخذناه عن فلسفتنا ص ٨٦.

تكون حملاً ميتاً، ولكن بدون نظرية عملية يكون التطبيق أعمى، محروماً من الآفاق»[1].

وقالوا أيضاً:

فمن المهم إذن أن نفهم معنى وحدة النظرية والتطبيق، ومعنى ذلك أن من يهمل النظرية والتطبيق، يقع في فلسفة الحارث فيسلك مسلك الأعمى ويتخبط في الظلام. أما ذاك الذي يهمل التطبيق فيقع في الجمود الذهني، ويتحول إلى صاحب مذهب لا أكثر، وصاحب تدليلات عقلية جوفاء»[2].

وأكد ماوتسي تونغ على عدم فصل المعرفة بمرحلتيها عن التطبيق قال:

«إن نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية تضع التطبيق في المقام الأول، فهي ترى أن اكتساب الناس للمعرفة يجب أن لا يفصل بأية درجة كانت عن التطبيق. . .»[3].

وقال أيضاً:

«إن استمرار التطبيق الإجتماعي يؤدي إلى أن تتكرر مرات متضاعفة في تطبيق الناس أشياء يحسونها، وتخلق فيهم انطباعاته وعندها يحدث تغير مفاجىء (طفرة) في العقل خلال عجلة اكتساب المعرفة يستنتج عند ذلك مفاهيم»[4].

إن هذه النصوص تعني:

أولاً: إن الديالكتيك عام وشامل ليس للمادة وظاهراتها فحسب، بل حتى للأفكار والمعارف، قال لينين:

---

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ١٧٣ ـ ١٧٤.
(٢) المادية والمثالية في الفلسفة ص ١١٤ أخذناه عن فلسفتنا ص ٨٧
(٣) حول التطبيق ص ٤ أخذناه عن : فلسفتنا ص ٨٧.
(٤) المصدر ص ٦ أخذناه عن: فلسفتنا ص ٨٧.

«فالديالكتيك هو إذن ـ في نظر ماركس ـ علم القوانين العامة للحركة، سواء في العالم الخارجي أم الفكر البشري»[1]

ثانياً: إن دور التطبيق هو في المقام الأول للحصول على المعرفة الحقيقية، وكشرط رئيسي لامتلاكها.

ثالثاً: إن النظرية العقلية مع التطبيق تؤلفان وحدة جدلية تدور في داخلها رحى الصراع بين الأضداد

رابعاً: إن المعرفة بكل درجاتها لا تنفصل عن التطبيق والممارسة العملية، أي أنها جميعاً متلازمة لا تنفصل، وبها مجتمعة نمتلك المعرفة الصحيحة.

خامساً: بما أن النظرية والتطبيق تشكلان وحدة جدلية (ديالكتيكية) فلا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى، إذ أن النظرية وحدها مع إهمال التطبيق ميتة لا حياة فيها، بل مومياء ذهنية جامدة، وأن التطبيق وحده مع إهمال دور النظرية يصبح بدونها أعمى لا يعتمد في نشاطه على شيء. على موضوع.

الجواب

إن المذاهب التجريبية الحسية بمختلف اتجاهاتها لا تستطيع أن تؤكد بصورة جازمة على عدم وجود مصدر آخر للمعرفة خارج التجربة الجسية، وكل ما تستطيع قوله هو أنها لا تعلم بوجود مصادر للمعرفة غير ما تقدمه أعضاء الحواس والتجربة. وعدم العلم وحده لا يكفي في نفي تلك المصادر، لما تقدم من أن الجهل بالشيء ليس دليلاً على عدم وجوده.

ومن جهة أخرى فإن هذه المذاهب لم تقدم أي دليل على حصر مصدر المعرفة بالحس والتجربة، وما قدمته لا يعني سوى أن التجربة الحسية من مصادر المعرفة. وهذا لا ينفي وجود مصادر أخرى.

والدليل الذي يمكن أن تقدمه على ما تدعيه لا يخلو من أحد افتراضات وهي إما أعضاء الحواس، وأما التجربة والإختبار، وإما العقل.

---

(١) ماركس انجلز والماركسية ص ٢٤ أخذناه عن: فلسفتنا ص ٢٢٨.

و (الأول) لا يمكن الإعتماد عليه لأن كل ما تفعله الحواس هو أنها تدرك المحسوسات مما يلمس أو يذاق، أو يسمع أو يرى أو يشم. أما ما سوى ذلك من حصر أسباب المعرفة بالتجربة أو نفي وجود مصدر آخر لها، فخارج عن قدرتها.

و (الثاني) وهو العقل قد أبعدته التجريبية من حسابها وألغته من اعتبارها مسبقاً، وجعلته من توابع المادة ولواحقها. وهي لا تعترف إلا بوجود ما هو واقع في نطاق التجربة الحسية.

و (الثالث) وهو التجربة نفسها، إن كانت على أساس أنها مطلقاً من أوليات العقل البديهية، فمعنى هذا اعتراف التجريبية بوجود قضايا عقلية قبلية ومعارف أولية خارج حدود التجربة، ويكون هذا رجوعاً إلى ما رفضته من قبل.

وإن كان على أساس أن التجربة مطلقاً ليست من أحكام العقل البديهية، بل هي نفسها بحاجة إلى ما يثبت اعتبارها كمقياس لحصر مصدر المعرفة بها، فهذا يعني أننا نثبت أمراً غير مضمون الصدق والصحة، بل هو نفسه محتاج إلى دليل يضمن صحته وصدقه بصورة قاطعة، لأن الدليل دائماً لا بد من أن يكون منطقياً إما مباشرة أو بطريق غير مباشر، وهذا ما لم يتوافر في التجربة التي اعتبرت الدليل على حصر مصدر المعرفة هو التجربة الحسية.

والخلاصة

إن الدليل على حصر مصادر المعرفة بالتجربة فقط، لا يمكن أن يكون هو العقل، لأن التجريبيين قد استبعدوه من حسابهم، ولا يمكن أن يكون هو الحواس، لأن حصر المصدر بالتجربة لا تتناوله أعضاء الحواس بالإثبات أو النفي. ولا يمكن أن يكون هو التجربة نفسها، لأنه إن أريد بها أن التجربة من بديهيات العقل وأولياته الضرورية، فإن المذهب التجريبي قد رفض وجود مثل هذه الأوليات البديهية وراء التجربة. وإن أريد بها أن التجربة نفسها تثبت نفسها وتقيمها فهو واضح البطلان. لأن الشيء لا يقيم نفسه، وإن أريد إثبات التجربة التي هي الدليل على حصر وسائل المعرفة بها، بتجربة سابقة عليها ـ وهي غير بديهية قبلية، فهي أيضاً غير مجزوم بصدقها ولا مضمونة الصحة، إذ كيف نثبت شيئاً بأمر هو نفسه بحاجة إلى ما يثبت صحته وصدقه.

ومن جهة ثالثة فإن التجربة - أي تجربة - لا يمكن أن تشمل جميع جزئيات الأشياء، بل أنها تكون وقفاً على بعضها، لذلك لا نستطيع أن نستنتج حكمًا كلياً من التجربة الجزئية، بحيث تشمل جميع جزئيات المادة بمعزل عن حكم العقل. إنها وحدها ليس لها القدرة على مثل هذا الحكم الشامل إلا بمعونة العقل وتعميمه.

ومن جهة رابعة فإن التجربة ليست الوسيلة المعصومة عن الكذب والخطأ بل حالها حال سواها من مصادر المعرفة التي قد تخطىء أحياناً، لأن الوسائل التي تقوم على أساسها عملية التجربة تختلف دقة ومرونة وشمولاً.

وما أكثر الآراء والنتائج التي أعلنها علماء كثيرون وجزموا بصدقها، ثم عدلوا عنها حين تبين لهم خطؤها، وقد أشرنا - فيما سبق - إلى بعض هذه الآراء.

ومن هنا قال جوستاس في كتاب مدخل الفلسفة:

«إن العلم التجريبي يعتبر جميع استنتاجاته وقتية، مهما كان التثبت منها حسناً»[١].

ومن جهة خامسة، فهناك مدركات بديهية مستقلة وسابقة على كل تجاربنا، ندركها بالبداهة، ونتصرف على أساسها، دون حاجة في إثباتها إلى بينة أو دليل أو حس أو تجربة، وهي المقياس الأساسي لكل ما نستنبطه ونستنتجه في العمليات التجريبية، وهي الركيزة الرئيسية أيضاً في كل مجادلاتنا ومحاوراتنا، ومطردة في كل المجالات، لا تقبل التخصيص ولا التقييد مهما اختلفت الأشخاص والأزمنة والظروف.

ومن هذه المدركات الأولية:

١ - قانون العلية، القائم على أن لكل ظاهرة وحادثة سببا وراءها، وأنه لا شيء من الظواهر الكونية والطبيعية يوجد دون سبب.

---

(١) أخذنا هذا النص من: كتاب الإسلام بنظرة عصرية ص ٢٤

٢ ـ قانون التناسب والتناسق بين الأسباب والنتائج بين العلل والمعلولات. بين المؤثرات والآثار والظاهرات.

ويعني هذا القانون أن الأمور المتعددة من أشياء الطبيعة، المتفقة في حقيقتها وطبيعتها، هي متفقة ومتسقة في نتائجها وأسبابها وفي ظاهراتها وأسبابها أيضاً.

٣ ـ قانون عدم التناقض، القاضي باستحالة إجتماع الوجود والعدم في شيء واحد وفي وقت واحد، وعدم صدق الإيجاب والسلب معاً بالنسبة لشيء واحد وفي زمان واحد.

إن كل هذه معارف عقلية مستقلة، لا يمكن إثباتها عن طريق الحس والتجربة، إذ غاية ما تقدمه التجربة هو التعاقب والتتالي بين ظاهرة وظاهرة، وحدوث ظاهرة عقيب حدوث ظاهرة أخرى.

أما ما هي علاقة إحدى الظاهرتين بالأخرى، وما هو حقيقة هذا الترابط بينهما، هل هو علاقة حصول الثانية بالأولى، أم علاقة مقارنة في الزمان بينهما فقط، فهذا ما لا تستطيع التجربة أن تقوم بإثبات شيء من ذلك لوحدها وبمعزل عن المعرفة العقلية المستقلة بقانون العلية، وهي قاصرة عن القيام بهذا الدور مهما تكررت.

ومن جهة سادسة، إننا لو استبعدنا هذه المعرفة العقلية المستقلة من الإعتبار، لكان ذلك يعني لغوية جميع العمليات التجريبية، وجعلها خلواً من أي معنى ومحتوى، إذ بدون قانون العلية مثلاً، الذي نملكه بصورة مستقلة سابقة على أي عملية تجريبية، لا يمكن أن يصح لنا أي استنتاج أو حكم يقوم على أساس التجربة، فلا بد أن تكون تلك المعرفة البديهية، هي المقياس العام التي تخضع له التجربة في نتائجها وآثارها.

ولو كانت هذه المعرفة نتيجة التجربة ومن آثارها في مرحلة متأخرة عنها، كما تدعيه التجريبية، لما أمكن لنا الحكم على صحة تجربة ما، ذلك لافتقارها إلى ما تقاس عليه ويربط صحة نتيجتها به.

وهذا يعني أنه لا بد أن يكون المقياس (وهو الحكم العقلي المستقل) في مرحلة سابقة على التجربة، وليس متأخراً عنها ونتيجة لها، وإلا لألغيت الصلة بين التجربة ونتيجتها، ولما كان هناك أي ارتباط بينها وبين الإستنتاج والحكم.

والذين يرفضون قانون السببية إنما يرفضونه على أساسه أيضاً، من حيث يريدون أو لا يريدون، لأن رفضهم له لا بد أن يقوم على وجود سبب ما، صح أو لم يصح.

وإننا حين نعلل صدق فكرة أو قضية مثلاً ونقول هذه الفكرة صادقة، لا بد لنا من أن نعللها بسبب ما، وكذا الحال حينما ننفي صدقها.

ومن هنا قال (لينبتز) الألماني:

«لا واقع يمكن أن يكون حقاً أو موجوداً، ولا حكم يمكن حقاً إلا وتكون هناك علة كافية لكونه كذلك، وإن كانت العلل لا يمكن أن تكون معروفة لنا»[1].

وقال أنيشتين:

«إن بناء أية نظرية أو مذهب إنما هو من عمل العقل، أما التجربة فإنها تؤكد وتبرر النظرية العقلية... إن أسباب المعرفة العلمية متصفة بصفة خيالية بحتة.. إن ما قاله الأقدمون من أن الفكر البحت يمكن أن يدرك الحقيقة هو أمر صحيح»[2].

وقال إمام الماديين الجدليين (ماركس):

«لا شيء إلا وهو خاضع لدائرة العلية والقوانين، ولولا ذلك لما كان في وسعنا أن نتخذ تصحيحات معينة أو نحقق أفعالاً محددة»[3]

---

(١) أخذنا هذا النص عن كتاب: التوحيد والولاية ص ٢٨.

(٢) نقلناه عن: الإسلام بنظرة عصرية ص ٢٢.

(٣) المصدر ص ٢٦ نقلاً عن مجلة: عالم الفكر، الكويتية ج ٢ عدد ١ بعنوان الطبيعة البشرية في فلسفة كارل ماركس.

وقال (راسل) في كتاب: الفلسفة بنظرة علمية:

«القائلون بأن الإدراك وحده (أي الحاصل من الإحساس) كافٍ للكشف عن الحقائق واهمون وهماً لا بد من التخلص منه»[1]

وقال البروفسور أ. ي مانديز:

«إن الحقائق التي توصلنا إلى معرفتها لا تنحصر في الحقائق المحسوسة، فهناك حقائق أخرى كثيرة لم نتعرف عليها مباشرة، ولكننا عثرنا عليها على كل حال، ووسيلتنا في هذا السبيل هي الإستنباط»[2]

ويقول أيضاً:

«إن حقائق الكون لا تدرك الحواس منها غير القليل، فكيف يمكن أن نعرف شيئاً عن الكثير الآخر. . هناك وسيلة وهي الإستنباط أو التعليل، وكلاهما طريق فكري، نبتدىء به بواسطة حقائق معلومة، حتى ننتهي بنظرية: إن الشيء الفلاني يوجد هنا ولم نشاهده مطلقاً»[3]

وبعد هذا كله يتبين خطأ المذهب التجريبي القائل بحصر مصدر معارفنا البشرية بالتجربة الحسية وحدها، وإنه لا مصدر سواها لكل ما لدينا من معارف. ذلك لما سبق من أنه لا يمكن استخلاص أي استنتاج واستنباط من أية تجربة إلا بمعونة الحكم العقلي الذاتي المستقل (قانون مبدأ العلية) الذي هو وحده المقياس الذي تخضع له جميع نتائج تجاربنا.

وهذا لا يعني إلغاء دور التجربة في إغنائنا بالمعارف والأفكار، إذ لا ريب في أن لها الدور الكبير في الكشوف العلمية والصناعية، وفيها نملكه من تقدم وحضارة، تقوم على معطيات عقلية مستقلة، نقيس بها جميع معطيات تجاربنا ونتائجها.

---

(١) المصدر ص ٢٢

(٢) أنظر: الإسلام يتحدى ص ٤٧

(٣) المصدر نفسه.

١٦ ـ ما هي الحقيقة؟

يطلق لفظ الحقيقة المأخوذ من كلمة الحق في لغتنا العربية، على الثابت والواقع.

وفي عرف المناطقة على ماهية الشيء.

أما في الفكر الحديث فله تفاسير مختلفة، تبعاً لاختلاف الإتجاهات.

فالفلسفة الواقعية القائلة بوجود واقع خارج الوعي البشري، تعتبر الفكرة حقيقة وصادقة، إذا كانت معبرة عن ذلك الواقع ومطابقة له وإلا فهي كاذبة وخاطئة.

والفلسفة الطبيعية التي تنطلق من النظر في الطبيعة فقط، ترى أن وصف الحقيقة مختص بالطبيعة وأشيائها، وليس وصفاً للفكرة أو المعرفة.

ويؤخذ على هذا التفسير أن الذي يوصف بالحقيقة أنما هو الذي يمكن فيه أن يوصف بالخطأ والكذب، وهذا غير متوافر في الطبيعة التي لا توصف إلا بأنها موجودة فحسب.

والفلسفة المثالية التي ينادي بها (بركلي) القائلة بأنه لا واقع خارج الذهن والوعي، وإنه ليس هناك إلا الإدراك الذي يفرز الطبيعة وأشياءها ويوجدها، وهي ليست إلا انعكاسات لوعي الإنسان، وليست أشياء مستقلة خارجة عن هذا الوعي تطابقه أو لا تطابقه.

وهذا التفسير ـ كما ترى ـ يعتمد أمراً ذاتياً فحسب، وهو من مخلفات الفكر السوفسطائي القديم الذي تجاوزه الفكر والعلم اليوم وقبل اليوم أيضاً.

على أن وصف هذا التفسير بالحقيقة إنما هو تسمية لفظية، لا شيء وراءها، لأنها منتزعة عن الإدراك والتصور.

والفلسفة الذرائعية (البراغماتية) القائلة بأن المعرفة إنما تكون صادقة وحقاً، إذا كانت نافعة وذات فائدة، ترى أن وصف الحقيقة للفكرة مرتهن

بقيمتها العملية وبما تقدمه من فائدة، وإلا فهي باطلة وكاذبة كما يقوله (وليم جيمس)

أو أنها مرتبطة بما تقدمه من خدمات للإنسان كما يقوله (شلر). أو أنها وسيلة لترفيه الحياة، وليست لمعرفة الأشياء كما يقوله (ديوى).

أو أنها اختراع لشيء جديد وتعبير عما يكون عليه الشيء مستقبلاً، لا عما كان عليه في الماضي، كما يقوله (برغسون).

وهذا التفسير بجميع تعابيره، لا يمكن اعتباره مقياساً مطرداً، لأنه يؤدي إلى أن يكون شيء واحد، حقاً وباطلاً بالنسبة إلى شخصين أو جماعتين، اختلفت ظروفهما، فأسدت فكرة ما لأحدهما الفائدة دون الآخر.

وتؤدي أيضاً إلى أن تكون فكرة واحدة بالنسبة إلى شخص واحد، حقيقة عندما تسدي له النفع في وقت ما، وباطلة في وقت آخر، عندما لا تسدي له هذه الفائدة، لاختلاف معطيات الظروف والملابسات.

ومن جهة ثانية، فإن هذا التفسير قد يجمع بين أمرين متناقضين، فالملحد الذي لا يؤمن بالقضية الدينية ويعتبرها وهماً وباطلاً، قد يرى فيها الضرورة الإجتماعية، فتكون حقاً وصدقاً، في حين هو نفسه لا يؤمن بها ويراها كاذبة.

ومثله المدلس المنافق الذي يجني الفائدة من تظاهره بالدين، فالدين لديه حقيقة في هذه الحال، في حين هو نفسه لا يؤمن به ويعتبره باطلاً.

ومن جهة ثالثة، فإن هذا التفسير يربط الحقيقة برغبات الناس وأهوائهم ونزواتهم، ويعود في واقعه إلى التفسير الذاتي الذي ينفي وجود واقع خارج الذهن.

والفلسفة الإجتماعية تجعل المقياس للحقيقة، ما توافق عليه جميع الناس أو أكثريتهم. فالفكرة ـ لدى أصحاب هذا الإتجاه ـ حقيقة وصادقة إذا أجمع عليها الناس أو الأكثرية منهم، وإلا فهي كاذبة.

ولكن من الواضح أن رغبات الناس وأهواءهم الذاتية، لا تعني أنها حق وصدق، بل هي في أكثر الأحيان باطلة، حتى ولو كانت تلك الأفكار قد توافق عليها أكثر الناس، نتيجة ظروف معينة، لا يضل فيها فريق من الناس فحسب، بل تضل فيها الأكثرية الساحقة من البشر أيضاً[1].

فقد كانت أكثر المجتمعات ترزح تحت عبء العقائد والمفاهيم الفاسدة، وتقدس الأساطير والخرافات. فهل يعني تطابق الأكثرية الساحقة عليها، إنها حق وصدق وصواب؟

ومن جهة ثانية، بماذا نصف دعوات المصلحين وقادة الفكر والمبادىء الإنسانية، التي فشل أصحابها في تحقيقها، ورفضت دعوتهم من قبل أكثرية شعوبهم ومجتمعهم، ثم عاد الناس إلى رشدهم وتقبلوها وآمنوا بها؟ هل نصفها بالكذب والضلال عندما رفضت، وبالصدق والحقيقة عندما قبلت؟

وهل يصح أن تتصف فكرة واحدة بصفتين متضادتين باعتبار رفضها وقبولها؟ أم أنها تنعت بالصدق والحقيقة حتى في حال رفض الناس إياها؟

ثم بماذا نصف الأفكار والمبادىء التي قبلتها شعوب كثيرة، ورفضها شعوب كثيرة أخرى غيرها، وآمنت بأفكار غيرها تتناقض معها، كما هي الحال في العقائد الدينية والإجتماعية، هل نعتبرها جميعاً صادقة وحقيقية ـ مع تناقضها ـ أم نعتبرها جميعاً كاذبة وباطلة؟؟

ثم كيف يمكن لأي فكرة إصلاحية دينية أو إجتماعية أو غيرهما أن تنجح وتعتبر صحيحة وصادقة ما دام محكوماً عليها بالضلال والخطأ في أولى مراحلها التي رفضت فيها وقبل أن يتقبلها المجتمع؟؟

والفلسفة المادية الديالكتيكية التي تنطلق مقولاتها أساساً من سيطرة قانون التناقض وصراع الأضداد على كل شيء، من مادة وأفكار ومعارف، الذي يحرك العالم ويطور كل شيء، حتى الآراء والأفكار، ترى أن وصف معارفنا وأفكارنا

---

(١) انظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ١٧٩

بأنها حقيقة وصحيحة، مرتهن بنجاح تطبيقها وصحة اختبارها وتجربتها مع الواقع الموضوعي، فإذا نجحت تجربتها خارجاً فهي حقيقة، وإلا فهي كاذبة وضالة.

«ففكرة المخترع والعالم وما وضع لها من تصاميم وخطوط لا تصبح حقيقة وذات قيمة إلا إذا أمكن تحقيقها في الحياة العملية، ونجحت تجربتها لدى التطبيق على الواقع الموضوعي الخارجي.

أما إذا لم تصمد للإختبار والتجربة في مجال الحياة فهي ضلال وكذب، ومن هنا كان لا بد من اختبار معارفنا وأفكارنا بالتطبيق مع الواقع العملي، وتوافقه مع حساباتنا وافتراضاتنا، كي نصف هذه المعارف بالحقيقة. فإن لم تتوافق معها فهذا يعني كذب هذه المعارف، ويجب طرحها. وعلى هذا فإن تطبيق المعرفة على الواقع العملي هو المعيار الأساسي للحقيقة، وهو مصدر المعرفة وأهدافها»[1].

وهذا يعني أن تفسير الحقيقة بهذه الحدود يقوم على ثلاثة عناصر:

١ ـ مطابقة الفكرة للواقع الموضوعي وتوافقها معه.

٢ ـ إمكان اختبار تحقيقها في المجال العملي وتجربتها التطبيقية.

٣ ـ نجاح تجربتها وصحة اختبارها.

وهذا التفسير للحقيقة بهذه الحدود إنما كان لإبعاد التفسير الواقعي للحقيقة، وهو الفكرة المطابقة للواقع، الذي لا يعني سوى صفة التعبير والكشف عن الواقع فقط، الذي يعني أن الحقيقة ساكنة وجامدة، خلافاً لما تراه المادية الجدلية من تطور الفكرة وحركتها بموجب قانون التناقص.

ولإبعاد الفكرة الالَهية والقضية الدينية ووجود شيء خارج المادة من الحساب، لأن مثل هذا لا يخضع للإختبار ولا تمكن تجربته، ولا يصح فيه التطبيق.

---

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ١٨٠ ـ ١٨١ بتصرف.

وعلى أية حال فإن هذا التفسير يترك فراغاً كبيراً بالنسبة إلى كثير من الحقائق والمدركات القبلية البديهية، التي تقوم عليها تصرفاتنا ونشاطاتنا، والتي لا تنالها التجربة ولا يمكن اختبارها وتطبيقها العملي. وقد أشرنا فيما سبق إلى هذه المدركات العقلية البديهية، التي هي فوق حدود التجربة الحسية العملية.

وهو أيضاً ليس مقنعاً، فإن الآراء والأفكار التي لم تنجح في محاولات إختبارية متعددة، ثم نجحت في محاولة أخيرة، لا يمكن وصفها حال إخفاق المحاولات والتجارب الأولى بأنها باطلة، وبعد نجاح المحاولة الأخيرة بأنها حقيقة. لأن الفكرة واحدة، وإنما التبدل والتغيير كان في نوع التجربة ووسيلتها، والشيء الواحد لا يصح أن يوصف بصفتين متناقضتين.

كما أنه لا يمكن وصف هذه الفكرة بالذات في كلتا المحاولتين المخفقة والناجحة بأنها كاذبة، لفرض أن التجربة الأخيرة قد نجحت وأسبغت على الفكرة صفة الصواب والحقيقة.

فلا بد إذن من اعتبار الفكرة في المحاولتين معاً حقيقة وصادقة، حتى ولو كانت المحاولة الأولى منهما لم تنجح. وما ذلك إلا لأن نجاح اختبارها في المحاولة الأخيرة كشف عن مطابقة الفكرة للواقع.

وهذا يعني أن الخطأ والصواب إنما هو في التجربة ووسائلها، لا في أساس الفكرة نفسها. أي أن الإختبار لأي فكرة هو الذي يتصف بالصدق والصحة إن كان ناجحاً، وبالكذب والخطأ إن لم يكن كذلك. أما الفكرة ذاتها فهي صحيحة وحقيقة في الحالتين بعد نجاح التجربة في المحاولة الأخيرة الكاشفة عن مطابقة الفكرة للواقع الموضوعي.

ومن هنا يتضح أن المقياس الأساسي الذي نميز به بين الحقيقة وغير الحقيقة، هو مطابقة الفكرة للواقع وعدم مطابقتها له، وإنه بدون هذه المطابقة لا حقيقة كما تقوله الفلسفة الواقعية. أما الغايات والآثار والمصالح التي تعكسها الفكرة على حياتنا كما يريد الإتجاه البراغماني والمادية الجدلية أن تجعلها المقياس الرئيسي لاعتبار الفكرة حقاً وصدقاً، فهي خارجة عن حدود الحقيقة.

١٧ ـ هل الحقائق مطلقة أم نسبية ـ النسبة الذاتية

جميع الإتجاهات الفكرية متفقة إجمالاً ـ كما سبق ـ على وجود حقائق، على ما بينها من تباين في تفسيرها، لكنها في نفس الوقت مختلفة في طبيعة هذه الحقائق، هل هي حقائق مطلقة، أم أنها حقائق نسبية؟؟

ويراد بالحقائق المطلقة تلك الأفكار والمعارف التي لا تتبدل ولا تقبل أي تعديل أو تصحيح أو إضافة، فهي حقائق نهائية مستمرة منذ صدورها، ولا تبطل في المستقبل، مهما اختلفت ظروفها، وملابساتها.

وهذا ما تقول به الفلسفة الواقعية، بمعنى أننا نملك أفكاراً وأحكاماً ثابتة ونهائية لا تتغير بتغير الأحوال والظروف والأشخاص.

إنً معرفتنا بأن ٢ + ٢ = ٤.

وأن كل ظاهرة وحادثة وراءها سبب مؤثر في حدوثها

وأن الكل أعظم من الجزء.

وأن صفة الشيء غير ذات الشيء الموصوف.

إن كل هذه وأمثالها أحكام ومعلومات نهائية ثابتة ومستمرة، وحقائق مطلقة لا تقبل أي تعديل أو تصحيح أو إضافة، لأن لها واقعاً موضوعياً مستقلاً ثابتاً، لا يرتبط وجوده بوجود شيء آخر، حتى بوجود من يفكر بها.

غاية ما هناك أن هذا الواقع الموضوعي المستقل قد ينعكس على الذهن الإنساني، ويقوم هو بمساندة ما لديه من معلومات بدور الكشف عن هذا الواقع فحسب.

ويراد بالحقائق النسبية تلك المعارف والأفكار التي قد تضمحل وتبطل وتهرم في المستقبل، وتحتاج إلى تصحيح أو إضافة جديدة، والتي سيتبدل موقف

الفكر منها بانتظار ما سيطرأ عليها من إضافات وتعديلات لم تكن من قبل. وهذا يعني أنه لا حقيقة كاملة وتامة لدينا.

وتأخذ النسبية اتجاهين رئيسيين:

الأول النسبية الذاتية، والثاني النسبية التطورية التي تقول بها المادية الحديثة: وكلاهما ينفيان وجود الحقائق المطلقة النهائية..

النسبية الذاتية

وتقوم النسبية الذاتية أساساً على التفسير المادي للإدراك، واعتباره نتيجة لعملية (فيزيولوجية) يتفاعل فيها الجهاز العصبي المدرك مع الشيء الموضوعي المدرك، لإفراز الوعي والإدراك، على أساس مقولة (الفعل المنعكس الشرطي) الذي كشفه العالم الفيزيولوجي (بافلوف).

١٨ـ ما هي مقولة الفعل المنعكس الشرطي؟

تبنى هذه المقولة على ما يلي:

أولاً: إن الوعي هو عبارة عن الأفكار والآراء، والإحساس والشعور، والإرادة، والرغبات، تجمعها كلمة الإدراك أو الوعي.

ثانياً: إن الوعي بجميع معانيه مرتبط بالانسان الحي أساساً.

فإذا لم يكن هناك إنسان حي فلا وجود للإحساس.

وإذا لم يكن هناك إنسان يرغب فلا وجود للرغبات.

وإذا لم يكن مريد تتعلق به الرغبة والإرادة فلا وجود للإرادة والرغبات.

ثالثاً: إن الطبيعة وأشياءها موجودة قبل الإنسان، أي أنها موجودة مستقلة عن وجود الإنسان، فلا وجود لوعيه قبل وجود الطبيعة وأشيائها،

رابعاً: إن الوعي مرتبط بالجهاز العصبي للدماغ، أي أنه مرتبط بمادة حية عالية التنظيم، هي الدماغ، ويعتمد على العمليات المادية الجارية في الجسد والدماغ والأعصاب، بدليل أن الإنسان يفقد وعيه حين يتعطل دماغه أو تدمر أعصابه إذا أصيب قلبه أو أوعيته الدموية بمرض حاد. وبدليل أن أفكار الإنسان تكون واضحة كل الوضوح حين يكون في راحة جسدية، والعكس بالعكس. والنتيجة أنه لا يوجد وعي بدون مادة حية. بدون دماغ.

وبعد هذا فإن خلاصة الفعل المنعكس الشرطي هي:

أن الوعي البشري هو نتيجة لعملية مادية قائمة بين أشياء الطبيعة والجهاز العصبي الدماغي، تقوم الأولى بدور تحريك الجهاز العصبي وإثارته وتنبيهه، ويقوم الجهاز العصبي بدور منفعل يستجيب لتلك الإثارة والتحريك والتنبيه الحاصل من قبل الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تكتسب صفة منبهات طبيعية ومثيرات موضوعية إلا بعد تكرار الممارسة، كما لا يمكن أن يكتسب الجهاز الدماغي صفة الإستجابة والإنفعالات بتلك المنبهات والمثيرات إلا بعد تكرر الممارسة أيضاً، كي يحدث له نوع من الإرتباط بأشياء الطبيعة، تكون بمثابة علاقة موضوعية ومنبهاً طبيعياً لإثارة نشاطاته وعملياته، حتى عند تذكرها وتصورها.

وعلى هذا فلا فكر ولا وعي خارج حدود الطبيعة ومثيراتها، بل هو انعكاس واستجابة من قبل الجهاز الدماغي مشروطة بالمثيرات الطبيعية، وفعل منه مرتبط بمنبهاتها.

فالوعي لا تحدده الأجهزة العصبية الدماغية وحدها، ولا أشياء الطبيعة وحدها، ولا هذه أو هذه بمعزل كل منهما عن الأخرى. بل الذي يوجده هو الجهاز العصبي المنفعل والمستجيب استجابة طبيعية لإثارة أشياء الطبيعة وتنبيهها، الذي هو مدين لنتاجه الوعي لتلك المنبهات الطبيعية الموضوعية.

ويكون شأن الجهاز الدماغي شأن الغدد اللعابية التي يكون إفرازها

اللعاب مشروطاً بمثير موضوعي لها (منبه طبيعي) يتحقق بالنسبة لها نتيجة عملية تجريبية متكررة من الممارسة لبعض أنواع الطعوم، فتستجيب له الغدد اللعابية وتنفعل بها، فتفرز السائل اللعابي، ليس بمباشرتها لتلك الطعوم فحسب، بل حتى ذكرها ورؤيتها.

وهذا يعني أن أفكارنا وآراءنا والحقائق التي ندركها لا توجد مستقلة دون هذه العملية المذكورة.

أما كيف أصبحت هذه الحقائق نسبية فذلك لأن وسائل الإدراك وأجهزته وظروفه وملابساته مختلفة باختلاف الأشخاص، فالحقيقة التي يدركها هذا الشخص ليست هي الحقيقة التي يدركها سائر الأشخاص، أي ليست مطلقة إلى جميع الأفراد، بل هي حقيقة مطلقة بالنسبة إلى ذلك الشخص فقط، فلا يمكن فرضها حقيقة مطلقة بالنسبة إلى الفرد الآخر، وإنما هي نسبية ذاتية مرتبطة بذات كل فرد، فلا حقيقة مطلقة، لاختلاف الفعل المنعكس الشرطي بالنسبة إلى كل إنسان بسبب اختلاف الظروف والملابسات والإستجابة والمنبهات الطبيعية وتأثيراتها على الأجهزة العصبية الدماغية.

وهذه النسبية ـ كما ترى ـ تجسد الروح السوفسطائية في بعض اتجاهاتها، القائل: بأنه ليس هناك حقيقة ثابتة لدى جميع الناس، وإنما الحقيقة قائمة في دماغ كل شخص بذاته، ولا يمكن فرضها على شخص آخر.

وترمي إلى إبعاد القضية الدينية الالهية من الإعتبار، التي لا يمكن ـ حسب هذا الإتجاه ـ اعتبارها حقيقة مطلقة تفرض على جميع الناس، وإنما هي نسبية بالنسبة إلى الشخص المعتقد بها. وهي بالإضافة إلى هذا نتيجة استجابة وإثارة تختلفان بالنسبة إلى الأشخاص والأفراد شدة وضعفاً وظروفاً، وهي بالتالي تخضع للمثيرات الطبيعية والمنبهات الموضوعية الخارجية، دون أن يكون لها وجود واقعي مستقل عن هذه المثيرات.

والجواب.

أولاً: إن ما يمكن لهذا الإتجاه أن يثبته ـ لو سلمنا به جدلاً ـ هو أن بعض

الآراء والأفكار، قد يكون (فعلاً منعكساً شرطياً) ونتيجة استجابة لواقع طبيعي. أما تعميم نتيجته إلى كل ما لدينا من مدركات وحقائق، حتى تلك المعارف والمفاهيم البديهية الأولية التي أشرنا إليها فيما مضى، فلا يمكن لهذا الإتجاه أن يثبته، لأنها لا يمكن أن تكون عملاً مادياً، ولا ترتبط بعملية مادية.

ثانياً: وإذا صح أن تحدد الحياة الإجتماعية والظروف المادية أفكارنا العملية المرتبطة بحياتنا الإجتماعية، عن طريق المنبهات الشرطية الطبيعية، وتكيفها وتتأثر بالبيئة والمحيط، كما تتكيف الكوائن العضوية بتأثير المناخ والبيئة، فإن ذلك لا يصح بالنسبة إلى أفكارنا المجردة التأملية، كمعارفنا المنطقية والرياضية وما إليها. لأنها لا تخضع لمؤثرات البيئة الإجتماعية والمناخات الطبيعية.

إذ لو كانت أفكارنا المجردة خاضعة للبيئة والمناخ، لفقدنا كل المقاييس التي نعتمد عليها، ولم يبق لنا وثوق بشيء من أفكار ومبادىء منطقية نرجع إليها، ولكان مصير كل ذلك مشكوكاً فيه على الإطلاق. ذلك لأن كل فكرة ـ لدى هذا الإتجاه ـ هي نتيجة ظروف إجتماعية تختلف باختلاف الأفراد، ولإمكان تبدل تلك الظروف وتغيرها، ويتبعها ـ بطبيعة الحال ـ تغير تلك الأفكار والمفاهيم، ولا يمكن إعتبار شيء منها حقيقة ومقياساً ترجع إليه.

ثالثاً: وحتى الأفكار العملية، فإن تكيفها بالظروف الإجتماعية ليس على سبيل الحتم والقسر، وبدون إرادة الإنسان، بل هي باختياره وبدوافعه الإرادية، لينسجم في حياته مع بني جنسه ونظام مجتمعه ومحيطه.

وليس شأن الأفكار العملية شأن الكائن الحي، الذي يتكيف عضوياً بتأثير المحيط والمناخ تكيفاً قسرياً وبمعزل عن إرادته واختياره.

رابعاً: إن الوعي البشري ـ حسب هذا الإتجاه ـ هو ردة فعل منعكس بفعل المنبهات الموضوعية، وعمل مادي فيزيولوجي للمنبه الشرطي الخارجي. أي أن الإدراك مسبب عن ذلك، وليس له وجود قبله.

ولكن الواقع على خلاف هذا، فإن الإدراك هو سبب أو جزء سببٍ في حدوث رد الفعل المنعكس والمنبه الشرطي، وهو موجود فعلاً قبل عملية التنبيه. إذ لولا وجوده قبل هذه العملية فلا وجود للإستجابة ولا لانفعال للجهاز العصبي، ولا انعكاس من الأشياء الخارجة عنه. إذ هو السبب الرئيسي الكامن وراء ردة الفعل في إدراك ما يحمل الموضوع الخارجي على ظهره من توقعات اعتادها ومن صور تكررت لديه، ـ كما هي الحال تماماً ـ في الغدد اللسانية، فإنها ليست هي السبب وحدها وبمجردها في إفراز اللعاب عند المواجهة لبعض الطعوم أو عندما نذكرها، دون الإدراك المسبق لمدلول هذا المنبه الخارجي وتحريك العملية المادية بين الغدد اللسانية والموضوعات الطبيعية الخارجية. ولولا هذا الإدراك المسبق لما كان هناك أية عملية إفراز.

١٩ ـ النسبية التطورية

وهي تعتمد أساساً على نظرية (بافلوف) المتقدمة بكل ما ذكرنا لها من عناصر، وقد ذكرنا ما يرد على هذه النظرية من ملاحظات.

وتعتمد بالإضافة إلى ذلك على ما يلي:

أولاً: إن معارفنا وأفكارنا خاضعة لقانون التناقض وصراع الأضداد والتطور ـ تماماً ـ كالمادة وأشياء الطبيعة من دون فرق: قال (لينين) في المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي ص ١١:

«من المهم في نظرية المعرفة ـ كما في جميع حقول العلم الأخرى ـ أن يكون التفكير دائماً ديالكتيكياً، أي أن لا يفرض مطلقاً كون وعينا ثابتاً لا يتطور»[١]

وقال أيضاً في كتاب ماركس ـ انجلس والماركسية ص ٢٤:

«فالديالكتيك هو إذن ـ في نظر ماركس ـ علم القوانين العامة

---

(١) نقلنا هذا النص من كتاب: فلسفتنا ص ١٧٦.

للحركة، سواء في العالم الخارجي أم الفكر البشري»[1]

ثانياً: إن خضوع الأفكار والمعلومات للقانون المشار إليه، ليس بنفس مستوى خضوع المادة وأشياء الطبيعة لهذا القانون، وإنما هو بالعرض والتبعية للمادة موضوع تلك الأفكار، أي أن تطورها وشمول قانون التناقض لها لم يكن على سبيل الإستقلال ولذاتها، بل أنها تتطور تبعاً لتبدل الواقع الموضوعي وتطوره الخاضع لقانون التناقض وصراع الأضداد، قال (لينين) في المادية المثالية في الفلسفة ص ٨٣:

«فإذا كان ثمة تناقضات في أفكار الناس، فذلك لأن الوقع الذي يعكسه فكرنا يحوي تناقضات، فجدل الأشياء ينتج جدل الأفكار، وليس العكس»[2].

وقال ماركس:

«ليست حركة الفكر إلا انعكاساً لحركة الواقع، منقولة ومحولة في مخ الإنسان»[3].

ثالثاً: إن كل ما لدينا من معارف ومعلومات هي حقائق نسبية، ولا يمكن أن تكون إلا كذلك. ذلك لأن عملية التطور والتغير ـ بمقتضى قانون التناقض وصراع الأضداد في الواقع الموضوعي ماضية في عملها صعداً، إلى ما لا نهاية، فلا حقيقة مطلقة ما دامت عملية التطور مستمرة أبداً، وبالتالي: استمرار نمو الحقيقة الفكرية وتطورها، التي تعكس نمو الواقع المادي وتطوره، قال (لينين):

«إن الحقيقة هي عملية. فلا يجوز تصور الحقيقة على أنها مكتملة للطبيعة بأسرها وتحيط بكل شيء. إن عملية إدراك الحقيقة ليس عمل

(١) المصدر ص ٢٣٨.
(٢) المصدر ص ٢١٢.
(٣) أسس الاشتراكية العربية ص ٨٣.

لحظة خاطفة، بل طريق للمعرفة معقد، تاريخي، لا نهاية له. والبشرية لن تنهيه أبداً ولن تنجزه أبداً»[1]

وقال أيضاً:

«إن المعرفة هي الإقتراب اللامتناهي الأبدي للفكر نحو الشيء.. يجب فهم انعكاس الطبيعة في فكر الإنسان ليس كشيء جامد مجرد، بدون حركة، بدون تناقضات، وإنما كعملية تطور أبدية لولادة التناقضات وحل هذه التناقضات»[2]

رابعاً: إنه لا معارف تامة مكتملة موجودة لدينا، وإنما هي نسبية توجد بالتدريج، تبعاً لتغير وسائل المعرفة والإدراك.

«فإن العلم بمجمله لا يستطيع إنهاء المعرفة، فتاريخ العلم يشهد على أن أي حقيقة علمية لم تنكشف دفعة واحدة بل تدريجياً، خطوة بعد خطوة»[3]

«لقد كان وقت لم تكن لدى العلماء فيه حتى الموازين البسيطة ومقياس الحرارة، فضلاً عن المكروسكوب والتليسكوب... أما الآن فإن العلم مسلح بأجهزة في غاية التعقيد، ولكن هل من مجال للشك في أن الأجهزة ستزداد في المستقبل اتقاناً، وأن الناس سيعرفون عن الطبيعة أكثر بكثير مما يعرفونه الآن»[4].

خامساً: إن الحقيقة المطلقة هي مجموع الحقائق النسبية الماضية قدماً إلى ما لا نهاية في عملية تطورها، فلا وجود لحدود ثابتة لا يمكن تجاوزها وعبورها، وإننا حين ندرك الحقائق النسبية في معرفتنا، نحصل في الوقت نفسه على شذرات قيمة من الحقيقة المطلقة.

---

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية.
(٢) أخذنا هذا النص عن: فلسفتنا ص.١٧٦ نقلاً عن الدفاتر الفلسفية ص ١٦٧ ـ ١٦٨.
(٣) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ١٨٢
(٤) المصدر نفسه.

وهذا يعني أن أصحاب المدرسة الماركسية لا ينفون الحصول على حقيقة مطلقة على الاطلاق، بل يعترفون بإمكان الحصول عليها، فيقولون:

«إن عملية إدراك الحقائق المطلقة تجري عن طريق تكديس الحقائق النسبية، وتطور المعرفة يكمن في أن هذه الحقائق النسبية، إذ تتكدس تدريجياً، يقترب الإنسان من معرفة الطبيعة بأسرها. من معرفة ظاهراتها وقوانينها، فكما أن الكل يتكون من أجزائه، فإن الحقيقة المطلقة تتكون من الحقائق النسبية في عملية لا نهاية لها من تطور المعرفة»[1].

«وهكذا نعرف الحقيقة المطلقة ليس دفعة واحدة. وإنما بالتدريج، بواسطة معرفة الحقائق النسبية، أما مجموع الحقائق النسبية في تطورها، فيعطينا معرفة تامة عميقة مطلقة، سواء عن الطبيعة ككل، أو عن هذا الجانب أو ذاك من الواقع الموضوعي»[2]

والخلاصة بعد كل ما عرضناه من الركائز التي تقوم عليها الحقيقة النسبية، ومن النصوص الماركسية في هذا الشأن، هو:

إن الديالكتيك هو القانون العام الذي يحكم الفكر والواقع معاً، وعلى أساسه تتحدد معارفنا وطريقة تفكيرنا.

لكن خضوع أفكارنا لهذا القانون لم يكن على سبيل الإستقلال وبمعزل عن الواقع المادي الموضوعي، وإنما هو بالتبع لذلك الواقع الخاضع لهذا القانون.

وإن عملية صراع الأضداد والتناقض والتطور لا تقف عند مرحلة معينة، بل هي ماضية أبداً إلى غير نهاية.

ومن هنا كان الحصول على الحقيقة المطلقة غير ممكن، ما دامت هذه الحقيقة تنتظرها عملية تطور مستمرة دائماً في المستقبل.

وكل حقيقة نسبية في أي مرحلة كانت تؤلف لبنة في كيان الحقيقة المطلقة.

---

(١) المصدر ص ١٨٤ ١٨٥.
(٢) المصدر ص ١٨٦.

ومن هنا كانت الحقائق النسبية تحتوي على شذرات من الحقيقة المطلقة، التي يقوم بناؤها على الحقائق النسبية، مثلاً:

كانت السيارة في مرحلتها الأولى مؤلفة من عدة أجهزة معينة تطورت هذه الأجهزة وتطور شكلها وزيدت سرعتها وتغيرت تصاميمها، ويمكن في المستقبل أن تتطور إلى ما هو أكثر اتقاناً ودقةً، ولكن أساس الفكرة في السيارة هي حقيقة مطلقة بالرغم مما سيطرأ عليها من تعديلات واضافات.

هذا مجمل ما تعنيه المادية الديالكتيكية حول الحقيقة المطلقة في مفاهيمنا وأفكارنا.

ومعنى هذا إبعاد القضية الدينية والعقيدة الإلهية من الإعتبار كقضية مطلقة ثابتة نهائية، ، لأنها كغيرها قضية نسبية، تخضع لقوانين الجدل وصراع الأضداد والتطور على الدوام.

والجواب

أولاً: إن الركيزة الأساسية التي تعتمدها الفلسفة الماركسية لنفي وجود الحقيقة المطلقة، هي القانون الديالكتيكي الذي هو من أبرز مقولات هذه الفلسفة، لتفسر به جميع الحركات والظاهرات الكونية والطبيعية وتنوعات الكائنات، أعني به قانون التناقض.

وستجد المادية الجدلية التي تشدد وتؤكد على هذا القانون، نفسها عرضة لامتحان عسير، مما يرد عليه من الملاحظات والنفور كما يأتي ذلك في بعض الفصول الآتية.

ثانياً: إن تعميم القانون الديالكتيكي حتى للأفكار والعقائد، سيؤدي إلى نفيه من حيث أريد له الإثبات، وإلى نقض نفسه بنفسه. ذلك لأن فكرة تعميمه للأفكار والعقائد هي من القضايا الخاضعة لقانون التناقض والتطور، وبالتالي هي ليست حقيقة مطلقة نهائية لا يمكن تطورها وتغيرها.

ثالثاً: لو كانت الأفكار ومنها العقائد خاضعة لهذا القانون، لتبدلت عقيدة الإنسان بآله خالق، التي يعيشها البشر منذ أقدم عصورهم. وشيء من هذا لم يحدث، فإيمان البشر بخالق لهذا الكون والطبيعة ـ مهما كانت صور هذا الخالق لديهم ـ على حاله دون تغيير أو تبديل.

رابعاً: إن هناك حقائق ومعارف بديهية لا تخضع لقانون التناقض أو التطور، ولا تقبل أي تغيير أو إضافة، ولا ترتبط بواقع موضوعي.

١ + ١ = ٢، ٢ + ٢ = ٤

وقانون السببية القائل: إن وراء كل ظاهرة وحادثة سبباً.

إن مثل هذا من الحقائق المطلقة التي يدركها العقل دون أن تكون انعكاساً عن الواقع الموضوعي، ولا تخضع للقانون الجدلي وصراع الأضداد والتطور.

خامساً: إن تعميم قانون الديالكتيك للحقائق والمفاهيم، وفرض خضوعها لقانون التناقض والتطور، الذي يفضي بها إلى تغيرها من حقيقة إلى حقيقة أخرى، إلى مولود جديد لا يشبه أبويه. إن هذا التعميم للمفاهيم والأفكار بهذه الصورة ـ بناء على شمول الجدلية لها ـ يفقد قيمتها لمقاييس يرجع إليها ويعتمد عليها، لفهم الكثير مما نعيشه من معارفنا وأفكارنا وأحكامنا العلمية والفكرية: ذلك لأنه ـ بناء على هذا التعميم ـ لا يمكن لنا أن نركن إليها ما دامت عرضة للتغيير والتبديل والتطور. وما دام إدراكنا لها سيتطور في المستقبل إلى إدراك آخر.

سادساً: إن السبب الرئيسي الذي حدا بالماديين الجدليين إلى تعميم القانون الديالكتيكي للأفكار والمعارف، هو ما قاله ماركس:

«ليست حركة الفكر إلا انعكاساً لحركة الواقع منقولة ومحولة في مخ الإنسان»

وما قاله لينين:

«فإذا كان ثمة تناقضات في أفكار الناس، فذلك لأن الواقع الذي

يعكسه فكرنا يحوي تناقضات، فجدل الأشياء ينتج جدل الأفكار وليس العكس»

يعني أن احتواء الأفكار للتناقضات وللتطور إنما كان بالتتبع للواقع الموضوعي المنعكس في فكر الإنسان، والذي هو وحده يحتوي تلك التناقضات والتطور، ويفهم من هذا أنه لو كان للأفكار وجود مستقل وليست انعكاساً للواقع الموضوعي، لم يكن لقانون التناقض والحركة والتطور سيطرة عليها.

ويعني أيضاً أن الأفكار والواقع الموضوعي متلازمان ومشتركان في الآثار والنتائج والأحكام، وأن جميع ما هو للواقع الموضوعي من تلك الآثار هو ثابت لتلك الأفكار المنعكسة عنه، التي تحدد بها طبيعتها وهويتها.

وهنا ينبغي أن يثار السؤال التالي.

هل أن جميع ما هو من شؤون الواقع الموضوعي من تناقضات وتطورات هو أيضاً من شؤون الفكرة المنعكسة عنه أم لا؟

لكن ما دامت الفكرة هي انعكاس للواقع ليس غير، فهي في ذاتها لا صراع أضداد ولا تناقض بداخلها ولا تطور، مستقلاً عن ذلك الواقع المنعكس، وإنما طبيعة عملها هنا هو الكشف والتعبير عنه فقط ـ تماماً ـ كصورة الأشياء الموضوعية المنعكسة في المرآة، فالحركة التي تحدث في تلك الأشياء تنعكس صورتها في المرآة، لكن لا على أساس صراع الأضداد والتناقض في داخل الصورة، إذ لا صراع ولا تطور يحدث في داخلها، بل على أساس مطابقتها لواقع الأشياء المنعكسة فيها.

٢٠ ـ ما هو المقياس؟

في العالم اليوم نزعات فلسفية وعقائد كثيرة، متناقضة فيما بينها في نتائجها وآثارها، وفي أهدافها وغاياتها.

ولكلٍ منها منطلقات خاصة ومبادىء معينة بها، تقوم على أساسها مقولاتها وقواعدها.

وبين هذه النزعات والأتجاهات، ما يمثل النزعة الالحادية، ويكفر بكل ما هو عقيدة دينية أياً كانت، ويعتبر القضية الإلهية من الأساطير الأجتماعية، التي حمل المجتمع البشري أعباءها وأوزارها، وناء بأثقالها طيلة مئات قرون ماضية.

ويمثل النزعة الألحادية اليوم تلك الفلسفات المادية الحديثة، بجميع أشكالها، ومنها الفلسفة المادية الجدلية ـ الماركسية ـ والفلسفة الوضعية، والمذهب الوجودي الجديد، الذي يحمل رايته اليوم (سارتر)، والمذهب البراغماتي، وسواها من التيارات المعاصرة، التي تعلن بصراحة ووضوح؛ إنه لا شيء وراء المادة، من قوة خالقة. من آلهٍ يسير هذا العالم ويحرك الحياة، سوى المادة، إنها وحدها الخالقة للعالم والطبيعة.

وهي تقف موقف المعارضة من العقائد الدينية، التي رافقت حياة الإنسان منذ وجوده على هذه الأرض، والتي تعتبر القضية الإلهية حقيقة وواقعاً وصدقاً يعيش في ضمائر الناس وعقولهم، على ما أشرنا إليه من قبل.

وحينما تواجهنا هذه المذاهب المتباينة والأفكار المتضاربة، التي يكذب كل منها الآخر، ويثبت ما ينفيه الآخر، فهل نعتبرها جميعاً صادقة وصحيحة ـ على ما بينها من تناقضات ومعارضات ـ أم نعتبرها جميعاً كاذبة وباطلة، أم نعتبر المثبت صادقاً والنافي كاذباً، أم بالعكس؟؟

ما هو المقياس الذي نقيس به أفكارنا ونعرف به صدقها من كذبها، وما هو المرجع الذي نعول عليه في النزاع الفكري والديني وغيرهما، ونحاكم على أساسه؟؟

إنه بدون مقياس ثابت ومن حَكَمٍ موثوق لدى جميع الأطراف المتخاصمة، تخضع لحكمه وتسلم بمعطياته، سيبقى النزاع يدور في حلقة مفرغة، تضيع في ضبابه الحقيقة التي نبحث عنها.

ولا بد أن يكون هذا المقياس من الأشياء المسلمة المجزوم بها، لتكون نتيجته مؤكدة ومجزوماً بها أيضاً، لأن النتيجة تابعة لهذا المقياس. لهذا الدليل،

فإن كان مؤكداً ويقينياً كانت هي كذلك، وإن كان ظنياً أو متحملاً، كانت أيضاً ـ دون ريب ـ ظنية ومحتملة، واقتراحاً لا أساس لها من الواقع.

وهذا المقياس، الحَكَم يتمثل بأحد أمور، أهمها:

١ ـ إن يكون من المدركات الأولية الي يدركها العقل بالبداهة والضرورة مباشرة وبالذات.

٢ ـ أن يكون من الأمور التي تعتمد على المدركات الأولية بطريق غير مباشر.

٣ ـ أن يكون مما يعتمد على معطيات الحس والتجربة مباشرة.

٤ ـ أن يكون مما يعتمد عليها بطريق غير مباشر.

هذه هي المراجع لقياس الحقيقة ومعرفة طبيعة أفكارنا على التأكيد.

٢١ ـ والتفصيل

نحن نملك ـ دون ريب مقاييس يقينية ثابتة، تثبت بها ما يطرح أمامنا من قضايا، وهي تتمثل فيما يلي:

١ ـ مدركاتنا الأولية التي تدرك ببداهة العقل والفطرة، بمستوى إنساني شامل، مثل: قانون السببية، وقانون التناسق، والتناسب، وقانون استحالة وجود الشيء في حال عدمه.

وتكمن هذه المدركات وبخاصة قانون السببية وراء قياس. كل حقيقة. يراد إثباتها بصورة رئيسية، وبطريق مباشر أو غير مباشر.

ولا يقف قانون السببية عند إثبات الدعوى وتعليلها فحسب، بل يتجاوز إلى تعليل نفيها وإبطالها أيضاً.

٢ ـ ما يدرك بواسطة الحواس والتجربة، سواء أكان موضوع القضية المطروحة خاضعة بجميع أجزائها للمشاهدة بالفعل وبصورة مباشرة، أم كان مما

لا يمكن أن تقع جميع أجزائه في متناول حواسنا ومشاهدتنا بل ما يمكن أن يكون منه في متناول مشاهدتنا هو بعض أجزائه.

ومثال النوع الأول، لو قيل أن الماء حين يتجمد يكتسب صفتين رئيسيتين هما خفة الوزن وكثافة الحجم، فنستطيع إثبات صحة هذا القول بالمشاهدة والتجربة اللتين هما في متناول يدنا، حين نسلط تياراً بارداً تدنت حرارته إلى ما تحت الصفر، على قارورة مملوءة ماء إلى منتهى عنقها، لنجد القارورة قد انفجرت حين تجمد ماؤها، بسبب زيادة حجم الماء المتجمد على حجمها، وحين نضع هذا المتجمد في حوض ماء نجده طافياً على سطح الماء وما ذلك إلا لأن الثلج أخف وزناً من الماء.

ومثال النوع الثاني دعوى (الأرض كروية) فإننا لا نستطيع اثباتها بالمشاهدة، لتعذر رؤية جميع أجزاء سطح الأرض ونحن عليها، بل الممكن لنا رؤية بعض أجزائها فقط، ومع هذا نستطيع أن نرى صورة دائرة لها تثبت كرويتها، وذلك بأخذ صورة لها من خارج فضائها من مركبة فضائية مثلاً، بواسطة جهاز تصوير مزود بمكبر، لنحصل على صورة دائرة لها تؤكد صحة تلك الدعوى. إلا أن هذا لا يعني أننا استطعنا مشاهدة جميع أجزاء الأرض أو حصلنا على صورة كاملة لجميع أجزائها، لأن هذه التي استطعنا مشاهدتها ليست إلا لجانب منها، إلا جزءا من كرويتها، وليست هي الصورة الكاملة لجميع أجزائها[1].

٣ ـ مشاهدة بعض الآثار والنتائج للتجربة لموضوع ما يراد إثباته، قد لا نستطيع مشاهدته، لكن مشاهدة بعض آثاره ونتائج التجربة حوله تؤكد حقيقته وتدل على وجوده، ويعتبر ذلك مقياساً علمياً صحيحاً، لأنه يستند إلى مقولة عقلية شهيرة هي (الأثر يدل على المؤثر). وهو يثبت حقائق كثيرة ويؤكد وجودها، حتى لو لم تكن تلك الحقائق مما لا نستطيع مشاهدتها، ما دمنا نملك مشاهدة بعض نتائج التجربة التي تؤكد وجودها.

ومثال ذلك (الأليكترون) الذي قالوا عنه بأنه لا يخضع للمشاهدة ولا

---

(١) أنظر: الدين في مواجهة العلم ص ١١.

للوزن، وهو يدور بسرعة مذهلة حول (البروتون) ملايين الدورات في الثانية الواحدة ومع هذا فإنهم يعتقدون بأنه حقيقة علمية، لأن له آثاراً ونتائج مشاهدة فيما أجروه من تجارب قابلة للتكرار والإعادة، ولا يفسر ذلك إلا على أساس وجود نظام اليكتروني، يسلم العلم بوجوده، لأنه يستند إلى تجربة غير مباشرة وإلى مشاهدة آثارها[1].

هذه هي المقاييس التي نقيس بها الحقائق وما يطرح من قضايا، وتعتبر نتيجتها مؤكدة ويقينية.

* * *

وهناك طريقة جديدة أخرى لاثبات الدعاوى المطروحة، يقدمها العقل الحديث، ويعتبرها مقبولة وسليمة، وإن لم يكن هناك ما يؤكد صحتها وصدقها، لأنها لا تقوم على شيء من المقاييس التي ذكرت، فلا تستند إلى الفطرة الأولية، ولا إلى الحس ولا التجربة العلمية، وإنما مجرد افتراض. مجرد نظرية، تستند إلى قرينة تجوزها، هي عدم وجود نظرية أخرى أقوى تعارضها. وهي لهذا تعتبر لدى العلم الحديث سليمة، يقبل تفسيرها لبعض المشاهدات أو القضايا المطروحة. ويسميها بعضهم (بالقرينة الجائزة)، وهي تقوم أساساً على طرح جميع التفاسير الدينية من الحسبان، لأنها توجد البديل لحدوث تلك المشاهدات والظاهرات، التي كانت تفسَّر على أساسٍ ديني بقوة غيبية وراء حدوثها.

وخلاصتها:

إن القضية المطروحة، التي يراد إثباتها لا يرتبط بها شيء من المشاهدات والتجارب ولا تخضع لها علمياً، لكن يمكن تقديم افتراض لإثباتها يكون مقبولاً إذا كان معه قرينة جائزة تؤيد تلك القضية المطروحة، وتلك القرينة هي عدم وجود نظرية أخرى أقوى تعارضها وتناقضها، لتفسير تلك المشاهدات.

وهذا المقياس هو المتبع والمقبول لدى العلم اليوم.

---

(١) ـ انظر: الدين في مواجهة العلم ص١٢

وعلى هذا وضعت النظرية الداروينية في الإنتخاب الطبيعي والتطور العضوي، لتفسير حدوث الأنواع الحية وتطورها.

ووضعت النظرية النيوتينية في الجاذبية العامة لتفسير الترابط الكوني وحركة الكواكب والنجوم والأجرام السماوية.

ووضعت نظرية الأثير لتفسير سير الضوء والحرارة إلينا من الشمس من الآفاق البعيدة.

ووضع المبدأ القائل بأن الحقيقة ليست إلا ما كانت خاضعة لميدان الحس والتجربة العلمية، لابطال كل ما لا يمكن إثباته بالمشاهدة والتجربة، ومنه القضية الإلهية والدين، لأن هذا لا يمكن إثباته علمياً ولا اخضاعه لمقاييس العلم الحديثة القائمة على التجربة والاختبار.

وإذا بحثنا عن حقيقة هذه النظريات فلا نجد منها شيئاً يستند إلى معطيات الفطرة ولا إلى معطيات الحواس ولا التجربة العلمية، وإنما هي اقتراحات ونظريات لم يجد أصحابها نظرية أخرى أقوى منها تتكفل بتفسير وتعليل تلك الأشياء المطروحة، ولم يجدوا البديل عنها سوى التفاسير الدينية التي طرحت من حسابهم مسبقاً.

وما دامت طريقة الإستدلال هذه (القرينة الجائزة) تعتمد أساساً على عدم ظهور نظرية أخرى أقوى تعارضها، فمعنى ذلك أنها ليست نهائية ولا مؤكدة، لأن عدم قيام نظرية أخرى أقوى لا يثبت أنها هي النظرية الصحيحة المؤكدة، وإنما هي نظرية احتمالية وافتراض قد يصح وقد لا يصح، ونتيجتها - حتماً - ستكون احتمالية أيضاً.

ومن أجل ما ذكرناه هنا قال السير آرثر كيت (١٨٦٦ - ١٩٥٥)، معلقاً على النظرية الداروينية في الإرتقاء:

«الإرتقاء غير ثابت، ولا يمكن إثباته. ونحن نؤمن بهذه النظرية لأن

البديل الوحيد هو الإيمان بالخلق المباشر، وهو أمر لا يمكن حتى التفكير فيه»[1].

وقد شرح البروفسور مانديز الأسباب التي اعتبرت من أجلها نظرية دارون حقيقة علمية بالرغم من أنها لا يمكن تجربتها في المعمل بقوله:

«أولاً: هذه النظرية توافق جميع الحقائق المعلومه.
ثانياً: «في هذه النظرية تفسير لكثير من الوقائع التي لا يمكن فهمها إلا عن طريقها.
ثالثاً: «لم تظهر بعد نظرية تناسب وتوافق الحقائق بهذه الدقة»[2].

٢٣ ـ موقف العقل من معطيات الحس والتجربة

إن المعرفة كما أشرنا إليها فيما سبق، هي نتيجة عمليتين متلازمتين، لا تنفصل إحداهما عن الأخرى، إحداهما: تكديس وقائع الأشياء المحيطة بنا، في ذهننا، الذي تقوم به أعضاء الحواس والتجربة، وحشد صورها مما نشاهده، أو نلمسه، أو نشمه أو نسمعه أو نذوقه، وهي في مادتها (الخام) دون أن يكون بينها ارتباط أو إضافة أو تعميم أو تلخيص أو فرز. وبهذه العملية نحصل على المعرفة الحسية.
ثانيتهما: قيام العقل بعملية تحليل أو مقارنة أو إضافة أو فرز أو ما شابه ذلك، ليصوغ استنتاجاته واستنباطاته على أساس العملية الأولى. المعرفة الحسية. وبهذه العملية الأخيرة نحصل على المعرفة العقلية. النظرية.

وهاتان العمليتان. المعرفتان، مرتبطتان متلازمتان، فلا غنى لإحداهما عن الأخرى، وتؤلفان معرفة واحدة، وتأخذ العملية الحسية مكان الموضوع الذي يقوم عليه النشاط الذهني، العملية النظرية.

وعملية تكديس الوقائع وصورها في الذهن لا قيمة لها ولا تعطي معرفة

---

(١) الدين في مواجهة العلم ص ٣٨.
(٢) المصدر ٢٢

صحيحة، ما لم يتدخل النشاط الذهني فيها بالمراقبة والإضافة، ليصوغ على أساسها معارفه الصحيحة واستنتاجاته الصادقة.[1]

ومن هنا يقول برتراند راسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠):

«فمعرفة الأشياء بكلمة أخرى هي معرفة الوقائع الحسية، ولكن الحقائق الحسية ليست هي كل شيء، بل تكمن وراءها حقائق أخرى لا تتمكن حواسنا من إدراكها وسبيلنا إلى تلك الحقائق هو الإستنباط الذي يقوم على أساس الوقائع الحسية».[2]

والخلاصة: أن أعضاء الحواس والتجربة تزود الذهن البشري بالمعطيات والوقائع الحسية. أما العقل فيصوغ على أساسها استنتاجاته، وتبدأ عمليات نشاطاته على أساسها. فبدون هذه الوقائع الحسية التي هي بمثابة الموضوع الذي عليه العمل الذهني لا عمل للذهن، كما أنه بدون النشاط الذهني. بدون عمل العقل لا معرفة حسية.

---

(١) المصدر السابق ص ٣٠ وقد جاءت الإشارة إلى هذا في كلام الإمام الصادق جعفر بن محمد (ع) وقد سأله أحد الملاحدة. فقال له:

«قد علمت أنا لا نقبل إلا ما أدركناه بأبصارنا أو سمعناه بآذاننا، أو شممناه بمناخرنا، أو ذقناه بأفواهنا، أو لمسناه بأكفنا، أو تصور في القلوب بياناً، أو استنبطته الروايات إيقاناً».

فقال له الإمام: «ذكرت الحواس الخمس، وهي لا تنفع شيئاً بغير دليل، كما لا يقطع الظلمة بغير مصباح»[2]

(٢) توحيد الصدوق ص ٣٠٣



الفصل الثاني

يشتمل على:

١ ـ مفهوم المادة علمياً
٢ ـ مفهومنا للظاهرات والعالم
٣ ـ ملاحظات
٤ ـ الذاتية والغيبية في الفلسفة المادية
٥ ـ هل المادة أزلية؟
٦ ـ موقف الفلسفة من أزلية المادة
٧ ـ هل الأزلية خاصة فيزيائية للمادة؟
٨ ـ لماذا أزلية إله خالق دون أزلية المادة
٩ ـ العلم يبطل أزلية المادة
١٠ ـ قانون التناقض
١١ ـ ملاحظة ومناقشة
١٢ ـ نظرية الحركة الجوهرية
١٣ ـ الكشف العلمي ينفي جدل المادة
١٤ ـ شرط استحالة التناقض
١٥ ـ التناقض في الفهم الماركسي
١٦ ـ مناقشة ونقد



١ ـ مفهوم المادة علمياً

إن المعاجم اللغوية تفسر المادة، بما يمد الشيء، أي يعنيه . يكثره. ويقال لشيء ما، له مادة، أي مصدر كثرة وزيادة.

أما المادة بمفهومها العلمي، وهو ما يعنينا هنا، فهو استعمال حادث، ليس في المعاجم اللغوية ما يشير إليه.

وتطلق هذه الكلمة (مادة) علمياً على كل ما يلمس ويدرك بالحواس الخمس، وله شكل وجسم. ما يعمل منه شيء ما . وتقال أيضاً فيما يقابل الروح.

والمادة في العرف الطبي ما يفرزه الجسم البشري والحيواني والنباتي.

وتستعمل أدبياً في : موضوع. مناسبة. الموضوع الذي يكتب عنه أو يخطب فيه[1].

هكذا كانت تفسر المادة منذ القرن السابع عشر.

أما اليوم فقد أصبح مفهومها وبخاصة لدى الفكر الديالكتيكي، يعني:

كل ما يوجد مستقلاً موضوعياً خارج وعي الإنسان ولا يتوقف عليه. كل ما يحيط بنا وما يؤثر على أعضاء حواسنا ويثيرها. كل ما يقبل القياس والوزن.

---

(١) أخذناه من المجلة الإجتماعية اللبنانية من مقال لفيريل فيرالدي ص ٨٢ ـ ٨٣ نقلاً عن معجم ليتره الفرنسي.

قال لينين، وهو يعرف المادة، في كتابه: المادية والمذهب النقدي التجريبي:

«المادة هي مقولة فلسفية للدلالة على الواقع الموضوعي الذي أُعطي للإنسان في إحساساته... المادة هي ما يؤثر على أعضاء حواسنا ويثير الإحساس، المادة هي واقع موضوعي أُعطي لنا في الإحساس، وما إلى ذلك»[1].

ويبدو أن كلمة (المادة) بمفهومها العلمي، قد حل اليوم محل كلمة جسم. جسد. بالمفهوم العلمي الذي كان سائداً لدى قدماء الفلاسفة، كموضوع لأبحاثهم الفكرية والفلسفية والعلمية.

وقد أُدخلت كلمة (مادي) أو (مادة) في المعجم العلمي على يد (فولتير) عام ١٧٣٤. وجاء بعده (داجنون) فأدخلها عام ١٧٥١ في المصطلحات العلمية.[2].

والمرجح أن النشاط الصناعي الذي بدأ في عصر (التنوير) منذ القرن السابع عشر، والحاجة إلى وضع مصطلحات جديدة، التي اقتضتها ظروف تلك المرحلة، هو العامل الرئيسي في وضع هذا المصطلح الجديد، ليستوعب جميع الموضوعات العلمية، والأشياء التي تدخل في صلب هذه الثورة الصناعية والعلمية، سواء منها ما كان له شكل وجسم، وتخضع للحواس، أو التي لا شكل لها ولا جسم ولا تحس، وإنما تؤثر على أعضاء حواسنا، أو التي توزن وتقاس، كموجات اللاسلكي والحرارة والكهرباء وما إليها.

وعلى أي حال فهذا المفهوم الجديد للمادة والمادية، هو مجرد اصطلاح، وليس في نقده ومناقشته كبير فائدة، إذ لا مانع من أن نطلق أسماءً على أشياء، توسعاً وتجوزاً، وحتى على الحقيقة، وقد قيل قديماً: (لا مشاحة في الإصطلاح).

---

(١) أنظر عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٣٣.
(٢) أنظر: المجلة الإجتماعية اللبنانية ص ٨٣.

وقد توسعت المادية الديالكتيكية في مفهوم المادة، إنطلاقاً من مقولاتها الفلسفية التي قام عليها بناء الهيكل الماركسي، وأهمها:

١ ـ إن جميع الظاهرات الخارجة عن وعي الإنسان، هي ظاهرات مادية فحسب، وليس شيء منها ما ليس بمادي.

٢ ـ أنه يستحيل أن يوجد شيء من العدم، أو بتعبير آخر: ما من شيء يأتي من لا شيء، كما قرره (ديموقريطس).

٣ ـ إن تطور المادة وحركتها من ذاتها، وليس بسبب أمر خارج عنها، وهي محكومة لقانون التناقض الذي تحويه المادة ـ كل مادة ـ في باطنها، الذي يثير الصراع في داخلها، وهو السبب في حركة العالم وحدوث الطبيعة وظاهراتها، وفي صيرورتها الدائمة وتحولاتها المستمرة. وهي لأجل هذا التناقض الذاتي في باطنها، أزلية لا أول لها، وأبدية لا نهاية لها، ومتطورة، ومتبدلة باستمرار.

٤ ـ إن علاقة ما لا يوجد إلا في ذهن الإنسان بالعالم الخارجي الموجود مستقلاً عنه موضوعياً، هي علاقة كشف عن الواقع الموضوعي، وليس للذهن فيه إلا عملية الحكاية والتعبير عنه، وليست علاقة إيجاد وخلق، كما يقوله بعض الفلاسفة من قدامى ومحدثين، من أمثال (بركلي).

٥ ـ إن الكون والعالم وأشياء الطبيعة كلها موجودة خارج وعي الإنسان وفكره، ولا تتوقف عليه، فهي لذلك أسبق في الوجود منه.

إلى سوى ذلك من مقولات مادية كثيرة مما سيشملها البحث.

٢ ـ مفهومنا للظاهرات والعالم

تشدد المدرسة الديالكتيكية على تقسيم الظاهرات إلى مجموعتين إثنتين فقط، هما:

الظاهرات المادية، وهي ما توجد مستقلةً موضوعياً عن إدراكنا، ودون أن يكون لوجودها أرتباط بوجود هذا الوعي، كالجبال والبحار والأنهار والشمس

والقمر والنجوم، والنباتات والحيوانات والرعد والبرق وسواها. إذ وجود هذه الأشياء لا يرتبط بوجودنا ولا يتوقف عليه، وهي توجد خارج وعينا ومستقلة عن ذاتنا.

والظاهرات المثالية، الروحية، وهي ما لا وجود لها إلا في أذهاننا وذاتنا، وفي أدمغتنا، كالفكر والإحساس، والإرادة والرغبة، والرضا والغضب، والمحبة والكراهية وغيرها.

ويطلقون على الأولى، إسم، المفهوم الواقعي المادي. وعلى الثاني إسم، المفهوم المثالي، الروحي، الذاتي.

يقول (أماناسييف) في كتابه: (الفلسفة الماركسية):

« إذا تأملنا العالم حولنا فسنلاحظ أن الأشياء والظواهر، إما مادية أو مثالية روحية. وتشمل الأشياء والظواهر المادية، كل ما هو موجود بذاته خارج عقل الإنسان، وغير متوقف عليه (الأشياء والحركة على الأرض وعدد لا نهائي من الأجسام والكون.)

ومن ناحية أخرى فإن كل ما يوجد في وعي الإنسان وكل ما يدخل في مجال نشاطه الذهني (الأفكار والأحاسيس والعواطف) يدخل في مضمون المثل والروح»[1]

وعلى هذا يسهل علينا فهم سبب هذه التسمية.

ولكن حصر الظاهرات بهذين القسمين فقط، ـ كما ترى ـ لم ينطلق من معالجة موضوعية لدراسة الظاهرات، وإنما انطلق من زاوية مادية معينة، هي موضع مناقشة، وليست بالأمر المفروغ منه لدى جميع الفرقاء.

والحجة الرئيسية التي يتذرعون بها لاثبات رأيهم هذا، هو أنه ليس لديهم ما يثبت وجود شيء خارج الإحساس والتجربة، لأنه لا يمكن إثبات وجود الإلّه والملائكة وغيرهما من القضايا الدينية الغيبية، علمياً، لعدم إمكان خضوع ذلك

---

(١) أنظر: أسس الإشتراكية العربية ج ٢ ص ٦١

لمقاييس العلم الحديثة، أو إدراكه بواسطة أعضاء الحواس، ومن هنا قالوا:

«لقد أثبت العلم إثباتاً قاطعاً بأنه لا وجود لعالم غير مادي، (العالم الغيب)، للعالم الآخر، ومن غير الممكن أن يكون له وجود، وفعلاً، طالما ليس هناك أي شيء غير المادة، فإن الممكن وجوده هو عالم واحد فقط، العالم المادي»[1]

ويعنون (بالعلم) هنا طبعاً وسائل التجربة العلمية الحديثة، أي أنهم بهذه الوسائل لم يستطيعوا أن يشاهدوا ما هو وراء المادة. العالم الغيبي، ولم يبصروا (الله) بواسطة مجاهرهم وتجاربهم ولم تناله حواسهم.

ولكن حجتهم المذكورة لا تعني سوى أنهم لا يعلمون بوجود شيء غير مادي، أي أن نتيجة هذه الحجة هي عدم العلم بوجود عالم الغيب. عالم ما هو خارج المادة، لا اليقين والجزم بعدم وجوده. وهذا قد يكون أمراً معقولاً، إلا أن جهلنا وعدم علمنا بوجود شيء لا يدل بصورة مؤكدة على عدم وجوده، كما أشرنا إليه من قبل في بعض الفصول السابقة.

ومن جهةٍ ثانية: فإنه إذا كان الدليل الذي يقدمونه لاثبات الوجود المادي فقط، منحصراً بمعطيات الحواس والتجربة العلمية، فلا بد لمن يدعي عدم وجود عالم الغيب، عالم خارج المادة، أن يقدم الدليل على اثبات دعواه بنفس تلك الطريقة التي قدمها لاثبات الوجود المادي، وبنفس المستوى. أي أن يستند لنفي وجود شيء خارج المادة، إلى معطيات الحواس والتجربة العلمية الحديثة، وأن تبلغ مشاهداتهم واختباراتهم إلى مستوى يسمح لهم بالمجاهرة بأنهم قد شاهدوا وجربوا كل شيء في داخل الكون وخارجه على أقصى مداه، لكي يعلنوا بكل ثقة، أنه لا شيء هناك غير مادي، وإبطال وجود ما عداه. الوجود الغيبي. وراء الطبيعة. وهذا ما لم يتوافر لديهم بكل تأكيد.

ومن جهةٍ ثالثة: إنهم يعلنون أنهم يرفضون الفلسفة الميتافيزيقية، الغيبيات، وأنهم ماديون فحسب، ولكنهم وهم ينفون وجود ما ليس بمادي. بروحٍ

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٥٢.

مادية، يرتكسون في الغيبية من حيث يريدون أولا يريدون، لأن نفي ما هوغيبي بصورة قاطعة هو بنفس مستوى إثبات وجود ما ليس بمادي، غيبي أيضاً ، لأنه لا يعتمد هذا النفي على المشاهدة والتجربة الحسية.

وعلى هذا فالتقسيم ـ لكي يكون علمياً ـ لا بد أن يتناول المحتملات التي يمكن أن تدخل في موضوع البحث، وبعد هذا يناقش صحة كل احتمال، لا أن يكون على أساس وجهة فريق دون آخر.

ومن هنا يمكن أن يكون الواقع الموجود خارج وعينا مستقلاً موضوعياً، ولا يرتبط وجوده بشخص الإنسان ووعيه، على نوعين. الأول: ما يكون واقعاً مادياً، كالأمثلة السابقة.

الثاني ما يكون واقعاً غير مادي، ويعود في حقيقته إلى (سبب أول) وراء المادة في إنشائها وإيجادها. إلى خالق هو مصدر جميع الظاهرات والعالم.

إذن: لدينا هنا ـ حسب هذا التقسيم ـ ثلاثة أصناف محتملة للظاهرات (الأول) الواقعي المادي (الثاني) الواقعي الديني (الثالث) المثالي الروحي الذاتي.

ومن هذا يظهر أنَّ المعارضة لا تنحصر بين المفهوم المثالي الروحي وبين المفهوم الواقعي المادي، بل هناك مفهوم ثالث يعارض المفهوم الواقعي المادي، وهو المفهوم الديني.

والذي حدا بالمدرسة المادية الديالكتيكية إلى حصر الظاهرات بالمجموعتين المذكورتين، هو اعتبار المفهوم الديني من شؤون الوعي وأحاسيسه التي لا تتعداه ولا تعبر عن واقع خارج ذهن الإنسان، بعد أن ألغت من حسابها وجود شيء خارج المادة على ما سبق. ولهذا اعتبرت العقيدة الإلهية، مثالية غيبية ميتافيزيقية لا تتعدى وعي الإنسان.

وعلى أية حال فالمثالية والمادية تتمثل في أربعة مذاهب فلسفية تدور في فلكها جميع الفلسفات الأخرى، كالوجودية والوضعية وغيرهما.

(الأول): المثالية الموضوعية، وهي التي تقول بوجود فكرة موجودة موضوعياً مستقلةٍ، ولدت العالم، وخلقت الطبيعة وأبناءها.

ويسمى أصحاب هذا المذهب مثاليين موضوعيين، ومن قدمائهم أفلاطون، ومن محدثيهم (هيجل) الإلماني في القرن التاسع عشر[1].

وقد يسمى هذا المذهب مثالياً جدلياً، لأنه يعتقد بأن الفكر قد وجد قبل المادة وأوجدها، ولكنه ينظر إلى الظواهر والأشياء في علاقاتها معاً، وهو بالتالي، يعرف القوانين الفكرية التي تحكم تطورها[2].

(الثاني): الذاتية، وهو ما يميز ويلازم ذات الإنسان، ويقوم على أن الفكر وجد قبل المادة، وأوجدها، وينظر إلى الأشياء والظواهر ـ لمعرفتها ـ منعزلةً عن علاقاتها الكونية، وهو بالتالي: لا يستطيع معرفة تطورها، مستعملاً في كل هذا التحليل الفكري[3].

ومن أصحاب هذا الإتجاه الفيلسوف الإنكليزي (بركلي) في القرن الثامن عشر، ومن قبله أصحاب الفلسفة اليونانية السوفسطائية.

ويقوم هذا الإتجاه على أنه لا يوجد في الواقع شيء خارج وعي الإنسان، غير الإنسان وغير ذاته ووعيه. أما الأشياء الخارجة عنه فلا توجد إلا حينما يدركها الإنسان بحواسه، وإذا لم يدركها بحواسه فلا وجود لها، ـ فالعالم ـ حسب هذا الإتجاه ـ موجود في وعي الإنسان وإدراكه وإحساسات ذاته. ومعنى أنه موجود أنه أدركته الحواس، كما أن الأشياء، هي تركيبات إحساسات.

وهذا يعني ـ كما قال بعضهم ـ أن العالم يوجد حينما يفتح الإنسان عينه، وينعدم حين يغمضها.

والفرق بين هاتين المثاليتين، هو أن المثالية الموضوعية تقول بوجود فكر، عقل، روح، وجوداً موضوعياً خارج ذهن ا لإنسان. قد ولد العالم والظاهرات الطبيعية التي ينعكس وجودها بوعي الإنسان وإدراكه، أي أن له وجوداً موضوعياً بذاته، سواء أكان هناك من يدركها أم لم يكن.

---

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ١٢.
(٢) أنظر أسس الإشتراكية العربية ص ٦٥.
(٣) المصدر ص ٦٦

أما المثالية الذاتية فهي لا تعترف بوجود شيء له وجود موضوعي مستقل خارج وعي الإنسان. بل الموجود هو وعي الإنسان فقط. وهذا الإدراك هو وحده قد ولّد الأشياء والظواهر وأوجدها، ولولاه لما وجدت، وإنما وجودها تابع لوعي الإنسان وإدراكه ومن شؤونه ، أي أنه لولا ذات الإنسان وشعوره لما وجد شيء.

(الثالث): المادية المثالية، الميتافيزيقية، وهي تقوم على اعتقاد أن المادة سابقة في الوجود على الفكر والوعي وتوجده، وتنظر إلى الأشياء والظواهر ـ لمعرفتها ـ منعزلةً عن علاقاتها الكونية (أي عن إطارها الشامل وقانونها العام الذي ينظم وحدتها). وبالتالي: لا يستطيع أن يعرف تطورها، مستعملاً في كل هذا معرفته بالقوانين الطبيعية التي تحكم كل نوع من المادة على حدة، وفي عزلة عن بقية الأنواع[1].

إن هذه الفلسفة تتوجه إلى جميع الأشياء والظاهرات بوصفها جامدة، لا تتغير ولا تتحرك، ويتزعمها الفيلسوف المادي الألماني (لودفيغ فورباخ) ١٨٠٤ ـ ١٨٧٢[2].

يقول مؤلفوا أسس الماركسية ـ اللينينية:

إنه «وقت نشأة العلم الحديث في ذلك الوقت كان علم الطبيعة مشغولاً بجمع المعلومات عن الطبيعة، ووصف الأشياء، والظواهر، وتقسيمها إلى أنواع. ولكي يمكن وصف أي شيء يجب فصله عن مجموع الأشياء الأخرى واختباره منفرداً. هذا البحث خلق عادة دراسة الأشياء والظواهر منعزلةً، أي خارج علاقاتها الكونية، وقد حال هذا دون أن يعرف الناس تطور الأشياء مما كانت عليه إلى أشياء أخرى مختلفةً، وهكذا وجدت طريقة التفكير الميتافيزيقي، أي رؤية الأشياء منعزلةً عن بعضها وتجاهل تطورها»[3].

---

(١) المصدر ص ٦٥

(٢) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ١٦ وص ٢٠.

(٣) أسس الإشتراكية العربية ص ٦٤.

وهذا يعني أن المادية القديمة ميتافيزيقية، لأنها نظرت إلى الطبيعة على أنها في حالةٍ جامدة لا تتغير. ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر، اعتبرت الشمس والقمر والكواكب والأقمار الدائرة في فلكها باقية منذ الأزل وإلى الأبد دون تغيير. وكانت هذه النظرة ذاتها راسخة في التصورات عن الطبيعة الحية.[1]

وقد انطلق أصحاب هذه الطريقة، ومنهم (فورباخ) في تفسير ظاهرات الدين والأخلاق وعلاقات الناس بعضهم ببعض، من أنه تلازم الناس أفكار أخلاقية ما .أبدية لا تتغير مستقلةً عن الظروف المادية لحياتهم، وأقروا بوجود أفكار ومبادىء أخلاقية مستقلة عن الواقع الحي وعن الظروف الواقعية التي يعيشها الناس[2].

ومن هذا نعرف أن هذه الطريقة إنما سميت بالمادية، لأنها تعتبر الطبيعة أو المادة أوليةً، والوعي أو الفكر ثانوياً.

وسميت مثالية، لأنها تقر بوجود أفكار ومبادىء أخلاقية أبدية لا تتغير، مستقلةً عن الظروف المادية وعن الواقع الحي.

(الرابع): المادية الجدلية (الديالكتيكية) وهي تقوم على أن المادة وجدت قبل الفكر وأوجدته، وتنظر إلى الأشياء والظواهر في علاقاتها معاً، وبالتالي: تعرف القوانين التي تحكم تطورها[3].

وهذه المادية ترتكز على أمور:

الأول: وجود المادة أولاً، ووجود الأفكار ثانياً.

الثاني: أن الفكر الإنساني بمختلف ألوانه ونشاطاته، هو نتاج المادة، ومن شؤونها وآثارها.

الثالث: أنها تنظر إلى المادة وأشيائها. إلى كل شيء، على أنها في تطور وتغير ذاتيين مستمرين.

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٢٥.

(٢) المصدر ص ٢٧ ملخصاً.

(٣) أنظر: أسس الإشتراكية العربية ص ٦٥.

الرابع: أنها تنظر إلى جميع الأشياء والظاهرات، مرتبطةً معاً، وخاضعةً لقانونٍ يحكمها ويطورها ويحركها، على أنها جميعاً تؤلف وحدةً تنتظم فيها جميع الأشياء والظواهر. وهذا القانون هو قانون التناقض الذي تحتوي عليه المادة. كل شيء مادي، ويكمن في داخلها وذاتها، وهو المصدر الرئيسي لتطورها وتغيرها وتحريكها.

الخامس: أن الجدل (الديالكتيك) لا يصبح علمياً إلا إذا كان في وحدةٍ عضوية مع المادة، وأن توحيد المادية والجدلية على نحوٍ تؤلفان شيئاً واحداً، هو الذي تقوم عليه المادية الديالكتيكية.

وبعد هذا يسهل علينا فهم سبب تسمية هذه الطريقة بالمادية الجدلية.

* * *

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن طريقة المادية الجدلية، مدينة في تكوينها إلى المثالية الجدلية الهجلية، وإلى المادية المثالية الفورباخية، فقد أخذت عنصر الجدلية من الأولى وعممته إلى المادة. إلى كل شيء، وطبقته على الطبيعة بمفهومها المادي، بينما كان لدى هيجل خاصاً بالفكر فقط.

وأخذت من الثانية عنصر المادية القائلة بوجود المادة أولاً والفكر ثانياً، وأنه هو من نتاج المادة.

وعلى أساس هذين العنصرين صاغ (ماركس) و(انجلز) المادية الديالكتيكية بصيغتها الحاضرة، ومكنها من إنشاء مذهب فلسفي يجمع بين يديه المادية الفورباخية، والجدل الهجيلي المثالي في وحدة عضوية، كل منها يكمل الآخر. كل منها وجه للآخر.

٣ ـ ملاحظات

إن المثالية الذاتية (البركلية) تقوم علاقتها بالعالم الخارجي على أساس أنها علاقة خلق وإيجاد، لا علاقة كشف وتعبير. ذلك لأنها تنفي وجود أي شيء

خارج وعينا وإدراكنا، وأن الذي يوجد الطبيعة وأشياءها ويخلقها هو إدراكنا وإحساسنا فقط.

ولكن نشاطاتنا الحيوية اليومية، تدحض هذا الإتجاه (المثالية الذاتية). ذلك لأنه إذا كان وجود العالم الخارجي رهناً بوعينا وإحساسنا، ومرتبطاً بإدراكنا، فإن ذلك يفضي إلى عدم وجود أي حقيقة لدينا، وبالتالي تكون جميع نشاطاتنا الحيوية وهماً من الأوهام، لوقوع التناقض في حقيقة وجود الأشياء التي أوجدها وعينا، تبعاً لإختلاف إدراك الأشخاص وظروفهم، واختلاف قدرة حواس كل شخص. فتكون الألوان ـ على هذا ـ موجودة عند المبصر، وغير موجودة عند غير المبصر، أو أن الأشياء توجد عندما نفتح أعيننا ونشاهدها، وتنعدم عندما نغمضها. وعندئذٍ نفقد المقياس التي نبني على أساسه تصرفاتنا ونشاطاتنا العملية.

هذا إذا كان المراد بالمثالية الذاتية أن وجود الواقع الخارجي مرتهن بوعي وإدراك كل إنسانٍ على حدة.

أما إذا أريد بها رهنه وارتباطه بإدراك نوع الإنسان وإحساساته، على أساس أن منابع الإحساس والوعي هي الحواس الخمس الموجودة في نوع الإنسان، وأنه بدونها يستحيل إدراك وجود شيء خارج ذواتنا وأنفسنا. فإن ذلك يرجع إلى أن الإحساس والإدراك هو شرط للعلم ولإدراك وجود الأشياء الخارجة عن ذواتنا وعن وعينا، لا أنه شرط لوجودها واقعاً.

وأما المثالية الهيجلية فإن أريد بها أن وجود فكر أو عقل أو روح، له وجود موضوعي مستقل خارج ذاتنا وعقلنا، قد ولّد العالم الخارجي وأوجده، أنه كناية عن الخالق القادر، فهو يرجع بالنتيجة إلى ما يعتقده الإلَهيون من أن مصدر وجود العالم والطبيعة هو (الله). وهو بالتالي يؤيد الفكرة الإلَهية. وهذا ما سيأتي الحديث عنه في الفصل التالي.

وإن أريد بالفكر أو العقل هنا، هو فكر الإنسان وعقله، وإنه هو أوجد العالم الخارجي، فحال المثالية الموضوعية، هي حال المثالية الذاتية دون فرق يذكر.

أما المادية الديالكتيكية فهي تتفق مع المادية المثالية في اعتبار المادة أولاً والفكر ثانياً وأنها أوجدته، وفي اعتبار أنها أزلية لا أول لها، وأبدية لا آخر له ولا تفنى. وتشترك معها فيما يرد عليها من ملاحظات ومناقشات.

وتفترق عنها في أنها تعتبر العنصر الديالكتيكي مرتبطاً بالمادية ارتباطاً عضوياً في وحدةٍ لا تنفصم، وهو عنصر التناقض الكامن في ذات المادة وأعماقها، والذي يقوم على أساسه التطور والتحول والتغير في المادة من نوع إلى آخر، ومن شكل إلى آخر. ويقوم على أساسه تنوع الكائنات والأشياء المادية، وتفسير وجود العالم والطبيعة تفسيراً ديالكتيكياً.

وسنعرض فيما يأتي إن شاء الله لهذه النظرية وما يرد عليها من ملاحظات.

ويتلخص بعد هذا أن ارتباط المفهوم الواقعي بجميع ألوانه: المادي المثالي الفروباخي، والمادي الجدلي الديالكتيكي، والمفهوم الديني الواقعي، وعلاقته بالعالم الخارج عن ذواتنا ووعينا، هو ارتباط كشفٍ وحكاية عن واقع خارجي، لا ارتباط إيجاد وخلق.

ومن ناحية ثانية فإن المادية المثالية قد فشلت في تفسير وجود الطبيعة والكون بألوانه المختلفة وأنواعه المتعددة، إذ اعتمدت على التفسير الميكانيكي وسيأتي عرضه وما يرد عليه.

٤ ـ الذاتية والغيبية في الفلسفة المادية

تحاول الفلسفة المادية إبعاد الذاتية والغيبية من طريقها، وإلغاء كل ما يتصل بها من قريب أو بعيد، لتكون فلسفتها ـ كما يقولون ـ موضوعية علمية مجردة.

ولكنها في نفس الوقت ـ وهي تدعي العلمية القائمة على التجربة والحس ـ ترتكس في الذاتية والغيبية، من حيث تريد أو لا تريد، وتبني عليها الكثير من مقولاتها.

فهي تشدد على أن المادة أزلية، أي لا أول لها، وأنها أبدية، أي لا آخر لها، وأنها لا تفنى ويستحيل عليها الفناء.

وهي تقول بأزلية الزمان وأبديته، لأنه شكل من أشكال حركة المادة الذاتية، والحركة ملازمة للمادة، والمادة أزلية وأبدية.

وأن المكان أزلي وأبدي، لأنه شكل من أشكال المادة، والمادة أزلية وأبدية. وكل ذلك تبعاً لأزلية المادة وأبديتها.

والذاتية - كما عرفت من قبل - كل ما لا وجود له إلا في وعي الإنسان. في ذاته.

والغيبية هي كل ما لا يقع في نطاق حواسنا واختبارنا. خارج مشاعرنا. سواء أكان من صفات المادة وواقعاً في حدودها، كالأزليةوالأبدية وما إليها.

أم لم يكن كذلك، ككل مفاهيمنا عما وراء المادة وخارج حواسنا وتجربتنا، كالله والجنة والنار وما إليها من القضايا الدينية.

والفلسفة المادية تعتمد لإثبات رأيها في أزلية المادة وأبديتها، على قانون بقاء الأشياء (قانون بقاء المادة) الذي صاغه العالم الروسي ميخائيل لومونوسوف ١٧١١ - ١٧٦٥، إستناداً إلى أنه:

«لو رمينا قطعة خشب في النار لبقي منها قليل من الرماد فقط. أما الخشبة فتبدو كأنها تلاشت، إحترقت. ولكن من غير الصعب أن يلاحظ المرء بأن الخشبة بعد إحتراقها لم تزل دون أن تترك أثراً، بل تحولت إلى مواد أخرى، تختلف عن قطعة الخشب المحروقة»[1].

«إن أمثال هذه الوقائع أعار لها اهتمامه العالم المذكور، وخلص إلى استنتاج، مفاده: أنه ما من جسم أو عنصر في الطبيعة يمكنه أن يزول دون أثر، أو أن ينشأ ثانيةً من لا شيء، وعلى أساسه صاغ القانون المذكور»[2]

---

(١) و (٢) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٣٨.

ولكن من الواضح أن استنتاج هذا القانون (عدم فناء المادة) من أمثال تلك الواقعة، لا يدل بصورة قاطعة على عدم فناء المادة، وعلى بقائها أبداً، وإنما يدل على عدم علمنا بفناء المادة، وعدم العلم بوجود شيء لا يدل على العلم بعدم وجوده، كما أشرنا إليه من قبل.

وإذا كانت تجاربنا بالوسائل الحاضرة لدينا فعلاً، لا تؤدي إلى فناء المادة نهائياً، فليس معنى هذا أنه لا يمكننا في المستقبل القريب أو البعيد من امتلاك وسائل أخرى جديدة، نستطيع بها إفناء المادة وإعدامها. وما دام هذا الإحتمال قائمًا، فلا يمكن لنا أن نجزم بصورة مؤكدة بأن المادة لا تفنى.

والعلم اليوم يؤكد على أن الضوء والحرارة واشعاعات الراديوم، وهي مادية، تضمحل وتتلاشى، ولا تترك أثراً.

ومع هذا كله فإن الغيبية والذاتية لا يمكن فصلهما عن القول بأزلية المادة وأبديتها، وإن حاولت الفلسفة المادية إبعادهما من حسابها، ذلك لأن الأزلية والأبدية ليستا من الأشياء المادية التي تدرك بالحواس والتجربة، وإنما هما من الأمور التي يستنبطها العقل فحسب.

٥ ـ هل المادة أزلية؟

تحت هذا العنوان كتبت فصول كثيرة ، تناولت درس المادة من حيث أزليتها أو حدوثها، وبالتالي أزلية الكون والعالم أو حدوثهما.

لدينا حقائق تقوم على أساس العلم والإيمان دون نزاع،وتقوم عليها جميع نشاطاتنا الحيوية والعملية في جميع الميادين. وهذه الحقائق هي : أننا نعلم ونؤمن بأن لنا وجوداً ، وللكون والطبيعة وجوداً، وللمادة وجوداً.

ويستتبع هذا الأساس من العلم والإيمان أساس آخر من العلم والإيمان أيضاً، هو: أن وجود الكون والطبيعة لا بد له من مصدر، هو إما المادة نفسها، أو أمر خارج عنها، خالق لها، ولنسميه (الله).

ولا بد كذلك أن يكون هذا المصدر أزلياً، أي لا شيء قبله، لئلا يعود السؤال مرةً أخرى، هو ما هو المصدر لهذا المصدر؟.

ونحن هنا أمام إتجاهين رئيسيين ، يسيطران على ما سواهما من فلسفات.

الأول: الوجهة المادية التي تعتبر المادة هي المصدر الأساسي لحدوث الكون والطبيعة، وأنها أزلية، وإن اختلفت في تفسير عملية الخلق والتكوين،هل نشأت من ذات المادة وحركتها الذاتية، التي هي في تطور مستمر من داخلها، بمقتضى قانون التناقض، الذي يحرك المادة ويطورها؟ كما تقوله الفلسفة المادية الديالكتيكية، أم نشأت بمقتضى القانون الميكانيكي القائم على أمرين؛ على قانون الصدفة، وقانون التعليل كما تقوله فلسفة أخرى غيرها؟.

الثاني: الوجهة الدينية التي تعتبر المادة والعالم حادثين ، وليسا بأزليين، وأن المصدر لوجود العالم والطبيعة، هو أمر خارج عن المادة، وهو الإلّه الأزلي المتمتع بالقدرة والحياة والإرادة. ولننظر الآن موقف الفلسفة والعلم حول أزلية المادة، وبحثها على ضوء ما تملكه من معرفة.

٦ ـ موقف الفلسفة من أزلية المادة

إن المذهب المادي يصرح بأن كل شيء مادي هو في حركة مستمرة، وصيرورة دائمة، وتطور وتحول ذاتيين لا ينفكان عنها، وهو محكوم لقانون التناقض وصراع الأضداد، الذي يحرك المادة ويطورها ويحولها من حال إلى حال، من ذاتها. من داخلها، دونما حاجة إلى محرك من خارج، وهو القانون الذي صاغته الفلسفة المادية الجدلية، لتنفي وجود محرك للكون والعالم خارج المادة، والذي سيأتي الكلام عليه.

ولكن الأشياء والظواهر المادية، قد ينظر إليها من حيث كميتها، ووصفها بالمقدار، أو الوزن، أو الحجم، أو العدد، أو الدرجة أو غيرها مما يشير إلى كميتها، التي يختلف وصف الأشياء بها تبعاً لما يهمنا منها. فقد تكون غايتنا وما يهمنا من الأشياء هو عددها، كالنقود مثلاً، فنصفها عددياً: ٥٠ أو ١٠٠ ليرة، دون أن يكون اهتمام بحجمها أو وزنها.

وقد تكون غايتنا منها مقدارها كالأرض مثلاً، فنصفها بالمقدار والمساحة: ٥٠ أو ١٠٠ متر مربع.

وقد يكون غايتنا منها وزنها كالذهب مثلاً، فنصفها وزناً: ٥٠ أو ١٠٠ غرام، وهكذا. فوصف الأشياء بكل هذا يعني كمية تلك الأشياء.

وقد ينظر إلى الأشياء من حيث كيفيتها ووصفها بما تحويه من خصائص وعلامات مميزة لها وتفرزها عن سواها، كالصلابة، واللين، واللون، والطعم، والرائحة، والشكل وغيرها مما هو من السمات المميزة.

وقد ينظر إليها من حيث ذاتها مجردة عن أي وصف آخر، وبمعزل عن أي كمية أو كيفية.

وهذا النوع الأخير من الذاتيات التي ليس لها وجود محقق إلا في الذهن وذات الإنسان، والتي تخضع لعملية تجريد وإلغاء كل خاصة وصفة لكل واحد من تلك الأشياء، وهذه العملية تنتهي بها إلى مفهوم تجريدي تلغي من حسابها كل خصائصها وصفاتها المميزة بعضها عن بعض، ويفضي إلى قاسم مشترك بين جميع تلك الأشياء، إلى قدر جامع بينها لا وجود له إلا في وعينا وذاتنا.

مثلاً: هناك أشياء مادية كثيرة، أحجار ورمال، وأشجار وجبال وشمس وقمر ونجوم وإنسان ونباتات وحيوانات وغيرها، ولكل واحد من هذه الأشياء خصائصها وصفاتها ومميزاتها. وإذا أردنا أن نحكم عليها جميعاً بحكم واحد، ككونها موجودة، أو مادة، أو حادثة، أو أزلية، لا بد لنا أن نجردها من كل خصائصها ومميزاتها، ونكوّن عنها مفهوماً واحداً يكون موضوعاً لحكمٍ ما، وهذا المفهوم التجريدي الذي هو القاسم المشترك بينها لا مكان له إلا في ذهنك وذاتك، ولا وجود له خارج الوعي، وهو من المفاهيم الذاتية التي ترفضها دعاة المادية.

والحكم عليها بالأزلية أيضاً هو من المفاهيم الذاتية. من لواحق ذلك المفهوم التجريدي، وهو أيضاً مما يرفضه الماديون.

إذن: لا بد أن يكون الحكم على المادة بالأزلية لاحقاً لها من خلال الأشياء

والظاهرات الموجودة فعلاً وجوداً موضوعياً. من خلال كميتها وكيفيتها. من خلال خصائصها وصفاتها المعينة. لأن حكمنا عليها بالأزلية لا يمكن أن يكون إلا من خلال ذلك أيضاً، لكن الأشياء المادية المكيفة (بكيف) تعني أنها ليست أزلية، لفرض تطورها وتحولها من هذا (الكيف) الخاص إلى (كيف) آخر، ولأن حقيقتها آنذاك لا تكون إلا بصورتها و(كيفها) الحالي لا شيء آخر سواه. والمفروض أن تحول المادة وحركتها مستمرة، وأن (كيفها) الحالي حادث قد تطورت إليه المادة وتحولت من كيفية سابقة عليه.

والمادة (كم)، وحيث يوجد (الكم) توجد الكيفية والصورة، وانتقالها من صورة إلى صورة أخرى حركة محدودة لم تكن من قبل، أي أنها حادثة، سواء أكان هذا التحول والتقلب في الكيفيات من غازية إلى غبار ذري أم إلى أجسام مختلفة حية وغير حية.

لكن المهم أنها تحولت وتقلبت في سلسلة من الكيفيات المحدودة بحدود ما. وهذا التقلب من صورة إلى صورة أخرى، ومن كيفية إلى كيفية ثانية محدودة بالإبتداء والإنتهاء واقعاً وتصوراً، مهما طالت مدة عملية هذا التحول.

وهذا كله حركات للمادة تبتدىء وتنتهي، وتوجد وتنعدم، ولكلٍ منها أول وآخر، وبداية ونهاية. وما له بداية ليس بأزلي، وماله نهاية ليس بأبدي.

إذا كانت كل حركة في المادة وكيفية لها، لها بداية ونهاية فمجموع تلك الحركات والكيفيات في المادة، لها بداية ولها نهاية، وليست بأزلية.

٧ ـ هل الأزلية خاصة فيزيائية للمادة؟

قد يفترض اعتبار الأزلية خاصة فيزيائية للمادة، ومن خصائصها الذاتية التي لا يمكن تعليلها وتفسيرها، لأن الأمور الذاتية اللاحقة لذاتها لا يمكن تعليلها. وشأن الأزلية شأن غيرها من خصائص الأشياء الفيزيائية الذاتية، كخاصة جذب المغناطيس للحديد، وقطع الماس للزجاج، وتمدد الأجسام بالحرارة، وتقلصلها بالبرودة وهكذا.

ويكون ذلك قانوناً خاصاً يحكم المادة وأشياءها.

ولكن قد سبقت الإشارة إلى أن القوانين الطبيعية لا يمكن اعتبارها قوانين مطردة لا تنخرم . لأن مصدرها إما أن يكون الحس أو التجربة، أو العقل. والأزلية دون ريب لا تنالها أعضاء الحواس، ولا تخضع للتجربة والإختبار.

وموقف العقل من هذه القوانين الطبيعية موقف من لا يملك الدليل على الإثبات أو النفي، فهو يجُوِّز الإطراد وعدم الإطراد. أو موقف محكمةٍ لا قاضي فيها.

ومن جهةٍ ثانية فإن هذا الإفتراض غير مقبول علمياً، فإن الخواص الفيزيائية كما يقوله العلم، تعني آثار الأشياء المادية المحسوسة، والتي تخضع للتجربة، كما في الأمثلة السابقة.

والأزلية ليست من الأمور المحسوسة أو الخاضعة للتجربة، وإنما من المفاهيم الذهنية التي ينتزعها الذهن من وجودٍ لا وجود قبله، وهي من الذاتيات التي لا وجود لها خارج الذهن، وهذا ما ترفضه المادية وتتبرأ منه.

٨ ـ لماذا أزلية إلّه خالق دون أزلية المادة؟

يطرح بعضهم هذا السؤال، وخلاصته:

إن الإعتقاد بأزلية المادة ليس بأصعب من الإعتقاد بوجود إلّه خالق أزلي، صدرت عنه الكائنات والمادة، وأن كلا هذين الإعتقادين بمستوى واحد، فكما لنا أن نفترض وجود إلّهٍ خالق أزلي غير معلول الوجود، هو علة وجود المادة والكون، وإذا سئلنا عن علة وجود هذا الإلّه الأزلي الذي هو علة وجود المادة والكون، فغاية ما نملك من الإجابة على هذا السؤال، هو أنه غير معلول الوجود.

كذلك لنا أن نفترض وجود مادة أولية، هي علة ما في العالم من كائنات،

وهي غير معلولة الوجود، وإذا سئلنا لماذا كانت المادة الأولى كذلك، فغاية ما نستطيع الإجابة عليه هو أننا لا نعرف، إلا أنها غير معلولة الوجود.

فكلا الإفتراضين لا يملكان الإجابة العلمية على مشكلة المصدر الأول للكون والعالم.

وهذا ما طرحه بعض المفكرين اليوم بقوله:

«أنت تسأل عن علة وجود السديم الأول، وتجيب بأنها (الله). وأنا أسألك - بدوري -عن: ما علة وجود الله؟ وستجيبني بأن الله غير معلول الوجود، وهنا أجيبك، ولماذا لا نفترض أن المادة الأولى غير معلولة الوجود.. عند ما تقول لي أن الله هو علة وجود المادة التي يتألف منها الكون، وأسألك - بدوري - وما علة وجود الله؟ إن أقصى ما تستطيع الإجابة به، لا أعرف إلا أن وجود الله غير معلول،. ومن جهة أخرى، عندما تسألني، وما علة وجود المادة الأولى فإن أقصى ما أستطيع الإجابة به، لا أعرف إلا أنها غير معلولة الوجود..

والخلاصة. إذا قلنا أن المادة الأولى قديمة وغير محدثة، أو أن الله قديم غير محدث، نكون قد اعترفنا بأننا لا نعرف ولن نعرف كيف يكون الجواب على مشكلة المصدر الأول للأشياء....»[1]

وهذا - كما ترى - موقف من لا يملك رؤيةً واضحةً عن هذه المشكلة، ويمسك الشك بتلابيب تفكيره، ولا يستطيع ترجيح أحد الإتجاهين على الآخر، ويعتبرهما بمستوى واحد من حيث الصحة والصدق.

ولكن أنصار القضية الإلهية وأنصار المادية متفقان من حيث المبدأ على حقيقة واحدة، هي: أنه لا بد لوجود الكون والعالم والطبيعة من مصدر أول أزلي، لا مصدر قبله، إنطلاقاً من قانون السببية الذي ندركه بفطرتنا.

---

(١) نقد الفكر الديني ص ٢٨ - ٢٩.

والإعتقاد البشري بوجود مصدر للمادة والكائنات منذ عصوره الأولى يترواح بين افتراض مصدرين لا ثالث لهما.

(الأول): افتراض المادة الأولى الأزلية التي منها نشأ كل شيء.

(الثاني): افتراض أمر خارج عن المادة، وهو الإِلّه الخالق الأزلي الذي هو المصدر الأول لكل ما في العالم من كائنات حية وغير حية.

فنحن إذن أمام إفتراضين لا ثالث لهما لتصور المصدر الأول الأزلي للكائنات، (إما المادة نفسها، وإما أمر خارج وراء المادة هو (الله) الأزلي.)

وإذا كان افتراض أن المادة الأولى هي المصدر الأول لوجود العالم غير مقبول فلسفياً كما سبق، ولا علمياً كما يأتي، تعين أن يكون افتراض ما هو خارج عن المادة كمصدر أول لوجود المادة والكون، وهو الإِلّه الأزلي، هو الإفتراض الصحيح. أي أنه إذا بطل أحد الإفتراضين بدليلٍ ما، صح الإفتراض الآخر حتماً، بعد أن افترضنا أن مصدر وجود العالم أحد أمرين فقط، إما المادة الأولى، وإما أمر خارج عنها (الله).

وأزلية الإِلّه الخالق يثبتها الإلهيون بنفس الإسلوب والطريقة التي يسلكها الماديون.

فالماديون يقررون أزلية المادة على الشكل التالي:

«إنه ما من شيء ينشأ من لا شيء ولا يزول أبداً. . . ، فلو افترضنا أنه كان زمن لم يكن فيه شيء في العالم، أي لم تكن المادة، إذن لاستحال أن تنشأ، ولكن بما أن المادة موجودة، فإن هذا يعني أنها لم تنشأ أبداً، إنها قد وجدت دائماً وستوجد أبداً»[1].

وأنصار العقيدة الإلهية يقررون أزلية الإِلّه الخالق بنفس هذه الطريقة، يتفقون مع الماديين على أمرين:

---

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٣٩.

١ ـ أنه ما من شيء ينشأ من لا شيء، أي لا بد أن يكون له هناك مصدر أول. وهذا ما جاء به النص في قوله سبحانه:

﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾[١]

٢ ـ إن المادة والكون موجودان، ووجودهما يدل على وجود مصدر أول والمصدر كما سبق منحصر في أحد افتراضين فقط، هما المادة الأولى والإِلّه الخالق.

وقد سبق أن قلنا أن الفلسفة والعلم يبطلان افتراض أزلية المادة ويثبت حدوثها. إذن ينحصر المصدر للأشياء بأمر خارج عن المادة كمصدر أول لا مصدر قبله، وهو (الله) أي لا بد أن يكون موجوداً بذاته غير معلول الوجود، ولا يتوقف وجوده على سبب قبله، وإلا لم يكن هو المصدر الأول لوجود العالم، ولاحتاج هو نفسه إلى مصدر أول.

وبكلمة ثانية: إنه لا يمكن للمادة أن تكون أزلية، لأن الطريق إلى إثباتها، إما أعضاء الحواس، أو التجربة والإختبار، أو آثارها وخواصها، أو العقل، أو الفطرة والبديهة. وكل ذلك مفقود هنا، إذ لا يمكن لدعاة أزلية المادة أن يقولوا أنهم أدركوها بالحس والمشاهدة، أي إدراكاً مباشراً، ولا بآثارها وخواصها، أي إدراكاً غير مباشر، أو بالوجدان والفطرة البديهية، وإلا لما حصل الخلاف فيها، أو بالعقل، وقد سبق أن العقل يحيل هذه الأزلية، أو بالتجربة العلمية والإختبار، وكل هذه الوسائل تشير إلى حدوثها لتغيرها وتحولها من طور إلى طور الذي هو علامة الحدوث، وليس في شيء منها ما يدل من قريب أو بعيد على الأزلية.

وقد تقول المادية: أننا نقلب هذا السؤال إلى أزلية الخالق بنفس الطريقة والأسلوب، فما يقال في أزلية المادة يقال بالنسبة إلى أزلية الخالق.

والجواب: إن المثبت لأزلية الخالق هو العقل، وذلك لأن حدوث العالم يعود في وجوده إلى مبدأ أعلى وسبب وراءه خارج عنه، يكون وجوده منه، ولا يمكن أن يصدر من غيره، وهو الخالق الأول. إذ انتفاء ذلك الغير يعني بالتأكيد

(١) سورة الطور: ٣٥.

عدم وجود العالم، فلا بد إذن: من وجود سبب أزلي غير حادث ليصح وجود العالم الحادث.

٩ ـ العلم يبطل أزلية المادة

لقد أسدت الجهود العلمية بما كشفته من قوانين طبيعية في مختلف ميادينها، خدمةً كبرى في تثبيت أقدام المعرفة على أسس قويمة، وأضافت ـ بغير قصد ـ أدلة أخرى جديدة لإثبات الحقيقة الإلهية المطلقة، تختلف بطبيعتها عن الأدلة الفلسفية التي سادت من قبل.

وهي تدل دلالةً واضحةً على عدم صحة افتراض أزلية الكون والمادة.

ولنقرأ الآن ما يقوله العلماء من أهل الإختصاص حول افتراض المادة المادة.

أولاً: قانون الحرارة الديناميكية تبطل أزلية المادة:

يقول الإخصائي في علم الحيوان والحشرات، السير أدوار لوثر كسيل:

«قد يعتقد بعضهم أن هذا الكون هو خالق نفسه، على حين يرى البعض الآخر أن الإعتقاد في أزلية هذا الكون ليس بأصعب من الإعتقاد في وجود إلهٍ أزلي.

ولكن القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية يثبت خطأ الرأي القائل بأزلية المادة والكون. فالعلوم تثبت بكل وضوح أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً، فهناك انتقال حراري مستمر من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة، ولا يمكن أن يحدث العكس بقوة ذاتية، بحيث تعود الحرارة فترتد من الأجسام الباردة إلى الأجسام الحارة.

ومعنى ذلك أن الكون يتجه إلى درجةٍ تتساوى فيها حرارة جميع الأجسام وينضب فيها معين الطاقة. ويومئذٍ لن تكون هنالك عمليات كيماوية أو طبيعية، ولن يكون هنالك أثر للحياة نفسها في هذا الكون.

ولما كانت الحياة لا تزال قائمة، ولا تزال العمليات الكيماوية والطبيعية تسير في طريقها، فإننا نستطيع أن نستنتج أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً، وإلا لاستهلكت طاقته منذ زمن بعيد، وتوقف كل نشاط في الوجود.

وهكذا توصلت العلوم ـ دون قصد ـ إلى أن لهذا الكون بداية...»[1].

وقال هذا نفس الشيء (السير جيمس):

«تؤمن العلوم الحديثة بأن عملية تغير الحرارة سوف تستمر حتى تنتهي طاقاتها كليةً، ولم تصل هذه العملية حتى الآن إلى آخر درجاتها، لأنه لو حدث شيء مثل هذا لما كنا الآن موجودين على ظهر الأرض حتى نفكر فيها. ؟

إن هذه العملية تتقدم بسرعة مع الزمن، ومن ثم لا بد لها من بداية، ولا بد أنه قد حدثت عملية في الكون يمكن أن نسميها (خلقاً في وقتٍ ما) حيث لا يمكن أن يكون هذا الكون أزلياً...»[2]

ويقول فرانك إللن عالم الطبيعية البيولوجية:

«إن قوانين الديناميكا الحرارية تدل على أن مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجياً، وأنها سائرة حتماً إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجةٍ من الحرارة بالغة الإنخفاض هي الصفر المطلق، ويومئذٍ تنعدم الطاقة وتستحيل الحياة. ولا مناص من حدوث هذه الحالة من إنعدام الطاقات عندما تصل درجة حرارة الأجسام إلى الصفر المطلق بمضي الوقت.

أما الشمس المستعرة والنجوم المتوهجة والأرض الغنية بأنواع الحياة، فكلها دليل واضح على أن أصل الكون أو أساسه يرتبط بزمانٍ ما من خطةٍ معينة. فهو إذن حدث من الأحداث.

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ٢٩

(٢) أنظر: الإسلام يتحدى ص ٥٥ ـ ٥٦.

وقد أدرك (سير إسحاق نيوتن) أن نظام هذا الكون يتجه نحو الإنحلال، ويقترب من مرحلة تتساوى فيها درجة حرارة سائر مكوناته، ووصل من ذلك إلى أنه لا بد أن يكون لهذا الكون بداية...

وأيدت دراسة الحرارة هذه الآراء، وساعدت على التمييز بين الطاقة الميسورة والطاقة غير الميسورة، وقد وجد أنه عند حدوث أي تغيرات حرارية، فإن جزءاً معيناً من الطاقة الميسورة يتحول إلى طاقة غير ميسورة، وأنه لا سبيل إلى أن يسير هذا التحول في الطبيعة بطريقة عكسية، وهذا هو القانون الثاني من الديناميكا الحرارية»[٢].

وقد اهتم (بولتزمان) بتمحيص هذه الظاهرة، وأثبت أن فقدان الطاقة الميسورة الذي يسير إليه القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية ليس إلا حالة خاصة من ظاهرة عامة تشير إلى أن كل تحول أو تغير طبيعي يصحبه تحلل أو نقص في النظام الكوني...»[٣].

وبكلمة ثانية:

إن هذا القانون المسمى بـ (قانون الطاقة المتاحة) أو (ضابط التغير) يصف لنا أن الحرارة تنتقل دائماً من (وجود حراري) إلى (عدم حراري)، والعكس غير ممكن، وهو أن تنتقل هذه الحرارة من (وجود حراري قليل) أو (وجود حراري عدم) إلى (وجود حراري أكثر)...

وانطلاقاً من هذه الحقيقة القائلة بأن العمليات الكيماوية والطبيعية جارية، وأن الحياة قائمة يثبت لدينا قطعاً أن الكون ليس بأزلي، وإلا لكان من اللازم أن يفقد طاقته منذ زمن بعيد، ولما بقي من الكون بصيص من الحياة»[٣].

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ٨.
(٢) المصدر ص ٩٢.
(٣) المصدر ص ٩٣
(٤) الإسلام يتحدى ص ٥٥.

ولكن المادية الجدلية عندما تصطدم بهذه الحقيقة التي تنسف أهم ركيزة لها، تحاول التقليل من أهميتها، فتقول: إن قانون الموت الحراري للكون لا أساس له من الصحة لأمور ثلاثة:

١ ـ إن الكون لا نهائي في المكان، ويمثل كليةً لا حد لها لعددٍ لا نهائي للمجموعات المختلفة كيفياً.

٢ ـ عدد الحالات الممكنة للمادة في الكون، لا نهائية، ولا يمكن التوصل إليها مع أي مرورٍ في الزمن.

٣ ـ لا يحدد القانون الثاني للديناميكا الحرارية تيارات جميع التغيرات الممكنة في المادة.

هذا بالإضافة إلى أن هناك قوانين أخرى في الكون تحدد تركز المادة والطاقة المنتشرين ودخولهما في حلقات جديدة للتطور[1].

هذا خلاصة ما قالوه في هذا الموضوع. وهم حين يحاولون الدفاع عن مقولتهم في أزلية المادة، يعترفون ـ ضمناً ـ بصحة القانون الثاني المذكور، ولكنهم يعترضون على النتيجة التي ألغت فرضية أزلية المادة ولا نهايتها.

وليس لهم ما يتذرعون به لدحض تلك الحقيقة إلا قولهم: إن الكون لا نهاية له في المكان، وأن عدد الحالات الممكنة التي تكون عليها المادة لا نهائية، وأن القانون المشار إليه لا يتناول جميع التغيرات الممكنة في المادة.

وهذا يشبه الإستدلال على الشيء بنفسه، وعلى صحة الدعوى بالدعوى نفسها، وهو لغو ومصادرة ولعب بالألفاظ.

فالقانون المشار إليه يقول: لو كانت المادة أزلية، أو كان الكون أزلياً

---

(١) أنظر: الموسوعة الفلسفية ص ٤٦٦.

لانتهى منذ زمن بعيد، وبما أن الحياة فيه ما زالت قائمة فهو يعني أنه ليس أزلياً ولا نهائياً، فقولهم المشار إليه ليس إلا مصادرةً.

ومن جهةٍ ثانية: إنه إذا كان المبدأ الأساسي الذي تقدمه المادية الجدلية هو أزلية المادية بصفةٍ كلية، بحيث لا يشذ عنها جزء منها، فإن معطيات ذلك القانون يبطل هذه الكلية التي تريد المادية الجدلية فرضها.

وإذا صح عدم أزلية المادة ولو في أجزاءٍ منها، فإن هذا يشير إلى أن مبدأ أزلية المادة بصورة كلية، قائم على غير أساس.

وإذا أمكن ـ بمقتضى هذا القانون ـ أن تكون المادة حادثة في جانب من هذا العالم، فلماذا لا يمكن أن تكون كلها في أي جانب فرض، كذلك.

ومن جهةٍ ثالثة: فإن إعلانهم بأن الكون يمثل كليةً لا حد لها لعددٍ لا نهائي للمجموعات المختلفة كيفياً، وأن عدد الحالات الممكنة للمادة في الكون لا نهائية، ولا يمكن التوصل إليها مع أي مرورٍ في الزمن، ما هو إلا رجم بالغيب، ودعوى إحاطتهم بالغيب. وكيف يحيطون بذلك علمًا، مع اعترافهم بأنها لا نهائية ولا يمكن التوصل إليها.

ومثل هذا قولهم: إن القانون الثاني المشار إليه، لا يحدد جميع التيارات الممكنة في المادة، ولم يفصحوا عن هذه التيارات.

ولكن يبدو أنهم يقصدون بها قوانين (بقاء المادة) مثل (قانون حفظ الطاقة)، و (قانون بقاء الكتلة)، و (قانون بقاء كمية الحركة)، و (قانون بقاء الأشياء)، و(قانون بقاء المادة). وهي جميعاً تعني مضموناً واحداً، هو أن التحولات الطارئة على المادة، لا يلزم منها إختفاء الطاقة والمادة، ولا تستدعي استحداثها من جديد عند ما تتحول من نوعٍ إلى نوع آخر، بل تبقى متناسبةً في الزيادة والنقصان مع أي تحول وتغير. وعمليات التحول من شكل لآخر، إنما تعني انبثاق معادلات جديدة أخرى.

ولكن ذلك سيبقى نظريات واحتمالات لا حظ لها من الواقع، بعد أن

قضى القانون الثاني من الديناميكا الحرارية نهائياً على ما أسموه بقوانين المادة المذكورة التي برهن عليها ـ كما قالوا ـ ماير، وجول، وغيرهما في منتصف القرن التاسع عشر بعد أن سبقهم إلى ذلك بالتخمينات حولها كل من ديكارت ولايبتز وغيرهما.

وقد أشرنا من قبل إلى أن العلم يؤكد على أن الضوء والحرارة وإشعاعات الراديوم ـ وهي مادية ـ تضمحل وتتلاشى، ولا تترك أثراً.

ثانياً: الكيمياء الجيولوجية تبطل أزلية الكون:

يقول الدكتور (دونالد روبرت كار) الإخصائي وأستاذ الكيمياء الجيولوجية:

والكيمياء الجيولوجية «تحدد عمر التكوينات الجيولوجية كمواد الشهب وغيرها. فقد أمكن باستخدام العلاقات الإشعاعية أن نحصل على صورة شبه كمية عن تاريخ الأرض. ويستخدم في الوقت الحاضر عدد من الطرق المختلفة لتقدير عمر الأرض بدرجات متفاوتة من الدقة، ولكن نتائج هذه الطرق متقاربة إلى حدٍ كبير، وهي تشير إلى أن الكون قد نشأ منذ نحو خمسة بلايين سنة. وعلى ذلك فإن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً. ولو كان كذلك لما بقيت فيه أي عناصر إشعاعية. وهذا يتفق مع القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية. أما الرأي الذي يقول بأن هذا الكون دوري، أي أنه ينكمش ثم يتمدد ثم يعود فينكمش من جديد... الخ فإنه رأي لم يقم على صحته دليل، ولا يمكن أن يعتبر رأياً علمياً، بل مجرد تخمين»(١)

ويقول الدكتور جون كليفلاند كوثران من علماء الكيمياء والرياضة:

«وتدل الكيمياء على أن بعض المواد في سبيل الزوال أو الفناء، ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة، والآخر بسرعة ضيئلة. وعلى ذلك فإن المادة ليست أبدية. ومعنى ذلك أيضاً أنها ليست أزلية، إذ أن لها بداية.

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ٨٧.

وتدل الشواهد من الكيمياء وغيرها من العلوم على أن بداية المادة لم تكن بطيئة أو تدريجية، بل وجدت بصورة فجائية، وتستطيع العلوم أن تحدد لنا الوقت الذي نشأت فيه هذه المواد.

وعلى ذلك فإن هذا العالم المادي لا بد أن يكون مخلوقاً، وهو منذ أن خلق يخضع لقوانين وسنن كونية محددة ليس لعنصر المصادفة بينها مكان»[١].

ثالثاً: علم الفلك يبطل أزلية المادة:

يقول الدكتور أيرفنج وليام أستاذ العلوم الطبيعية:

«فعلم الفلكِ يشير إلى أن لهذا الكون بداية قديمة، وأن الكون يسير إلى نهايةٍ محتومة. وليس مما يتفقِ مع العلم أن نعتقد بأن هذا الكون أزلي ليس له بداية، أو أبدي ليس له نهاية، فهو قائم على أساس التغير، وفي هذا الرأي يلتقي الدين بالعلم»[٢]

رابعاً: علم الطبيعة أيضاً ينفي:

قال الدكتور عالم الطبيعة (أدوين فاست):

«وعندما تحاول عقولنا المحدودة أن ترتد إلى الوراء وتبحث عن ساعة الصفر في تاريخ هذا الكون، نجدها تسلم ضمناً بأن لهذا الكون بداية ولحظة معينة نشأت فيها الذرات الدقيقة التي تتألف منها مادة هذا الكون. ولا بد أن تكون خواص هذه الجزيئات التي تحدد سلوكها، قد ظهرت معها في نفس الوقت. ومن المنطق السليم أن يكون السبب الأول الذي أوجد هذه الجزئيات هو الذي أودع فيها صفاتها التي تحدد سلوكها. . . .»[٣]

ومن كل ما سبق ظهر استحالة أزلية المادة. ولكن المدرسة الماركسية تشدد

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ٢٧.
(٢) المصدر ص ٥٥.
(٣) المصدر ص ٩٩.

على أن المادة أزلية لا أول لها وأبدية لا آخر لها، ويعتمد لرأيها هذا على ما صاغته من مقولة أساسية ترتبط بها كل مقولاتها الديالكتيكية ، ويقوم عليها بنية المادية الجدلية، وهو:

١٠ ـ قانون التناقض

وتوضيحه هو:

أن الأشياء والظواهر الطبيعية تحوي في باطنها على تناقضات. ففي كل مادة، وكل شيء جانب سلبي وآخر إيجابي ، وفيه ماضٍ ومستقبل، وعناصر تنتفي وتحتضر، وأخرى تولد وتنمو، وفي داخل كلٍ صراعٍ مستمر لا يهدأ بين ماضٍ ينقضي وآخر يبتدىء.

وهذا هو المحتوى الباطني للمادة والطبيعة. لعملية التطور والتحول والدفع إلى الأمام، وهو الأساس الذي تقوم عليه التغيرات الكمية المتراكمة لتتحول إلى تغيرات كيفية، في تناقض شامل لكل تغيرٍ في العالم والطبيعة، وفي حركة دافعة لكل تغيرٍ في هذا الكون.

وأن هذه التغيرات والتحولات لم تنشأ في المادة بعامل خارجٍ عنها، وإنما نشأت من حركةٍ ذاتية في باطن الأشياء، التي تحتوي على أضدادٍ متصارعةٍ متناقضة، في مكان واحد وفي لحظةٍ واحدة، يتلاشى شيء ويولد شيء آخر.

وهذا التناقض الكامن في صميم الأشياء هو الحركة نفسها، وهو المقولة الرئيسية للديالكتيكية، وجوهرها الذي تقوم عليه.

وإذا كان التناقض يحتويه باطن المادة، وكانت الحركة تبعاً لهذا التناقض ذاتيةً للمادة ليست بحاجة إلى محرك خارج عنها، كان معنى هذا أن المادة أزلية لا شيء قبلها.

وهذا كله نجده واضحاً في النصوص الماركسية التالية:

قال (ستالين) في المادة الديالكتيكية والمادة التاريخية ص (٧):

«إن الديالكتيك ـ خلافاً للميتافيزيقية ـ لا يعتبر الطبيعة حالة سكون

وجمود. حالة ركود واستقرار، بل يعتبرها حالة حركة وتغير دائمين. حالة تجدد وتطور لا ينقطعان. ففيها دائمًا شيء يولد ويتطور، وشيء ينحل ويضمحل. ولهذا تريد الطريقة الديالكتيكية أن تكتفي بالنظر إلى الحوادث من حيث علاقات بعضها ببعض، من حيث تكييف بعضها لبعض بصورة متقابلة، بل أن ينظر إليها أيضاً من حيث حركتها، من حيث تغيرها وتطورها، من حيث ظهورها واختفائها»[1].

وقال أيضاً في الكتاب المذكور ص ١٢:

«إن نقطة الإبتداء في الديالكتيك ـ خلافاً للميتافيزيقية ـ هي وجهة النظر القائمة على أن كل أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي تناقضات داخلية، لأن لها جميعاً جانباً سلبياً، وجانباً إيجابياً، ماضياً وحاضراً، وفيها جميعاً عناصر تضمحل وتتطور، فنضال هذه المتضادات هو المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية»[2].

وقال (لينين) في الدفاتر الفلسفية:

«إن المعنى الدقيق للجدلية هو دراسة التناقضات داخل ذات الأشياء»[3].

وقال (ماو تسي تونغ) في: حول التناقض ص ٤

«إن قانون التناقض في الأشياء، أي في قانون وحدة الأضداد، وهو القانون الأساسي في الديالكتيكية»[4].

وقال أيضاً في نفس الكتاب ص ٤

«وكثيراً ما كان (لينين) يدعو هذا القانون بجوهر الديالكتيك، كما كان يدعوه بلب الديالكتيك»[5].

---

(١) نقلنا هذا النص عن: فلسفتنا ص ٢١٦.
(٢) نقلناه عن المصدر نفسه ص ٢٣١ ـ ٢٤٢.
(٣) نقلنا هذا النص عن أسس الإشتراكية العربية ج ٢ ص ٩٥.
(٤) عن فلسفتنا ص ٢٤٢.
(٥) المصدر نفسه.

وقال (انجلز) في : ضد دوهرنك الفلسفة ص ٢٠٢ :

«الحركة بنفسها هي تناقض، إن أبسط تغيير ميكانيكي في المكان لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة جسم ما، في مكانٍ ما، في لحظةٍ ما. وفي نفس تلك اللحظة كذلك في غير ذلك المكان أي كينونةٍ أو عدم كينونةٍ معاً، في مكانٍ واحد في نفس اللحظة الواحدة، فتتابع هذا التناقض تتابعاً مستمراً، وحل هذا التناقض حلاً متواقتاً مع هذا التتابع هو ما يسمى بالحركة»[١].

والفلسفة الماركسية حين صاغت مقولاتها التي يقوم عليها هيكل الديالكتيكية، أصدرت من قبل حكمها القاطع على أن كل ما هو موجود مادي فحسب. وهذا ما نقرؤه في بعض كتاباتها:

«لقد أثبت العلم إثباتاً قاطعاً بأنه لا وجود لعالم غير مادي (لعالم الغيب) للعالم الآخر. وفعلاً طالما ليس هناك أي شيء غير المادة، فإن الممكن وجوده هو عالم واحد فقط (العالم المادي)... وليس هناك شيء على الإطلاق غير المادة المتحركة المتطورة وما يتولد عنها، وعدا هذا لا يوجد ولا يمكن أن يوجد شيء»[٢].

ولكن قد سبق أن قلنا أن جهلنا بوجود شيء أو عدم مشاهدتنا له لا يدل على عدم وجود ذلك الشيء. فكم من الأشياء التي لا تنالها مشاهداتنا وهي مع ذلك حقائق ثابتة، على ما أشير إليه من قبل.

أما المقولات التي صاغتها الماركسية واعتبرتها الأساس لبناء صرح الديالكتيك (الجدل)، والذي على أساسه تتم حركة المادة وكل تطور في الطبيعة والحياة الإجتماعية والإدراك البشري فهي:

أولاً: «إنه ما من شيء في الطبيعة ينشأ من لا شيء. من عدم، وأن القول بأن العالم خلق من لا شيء. من العدم، هو اسطورة باطلة على الإطلاق. فلو افترضنا أنه كان زمن لم يكن فيه شيء في العالم. أي لم تكن المادة، إذن لاستحال

---

(١) نقلنا هذا النص عن : فلسفتنا ص ٢٢٥.

(٢) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٥٢ و ص ٥٤.

أن تنشأ، ولكن بما أن المادة موجودة، فإن هذا يعني أنها لم تنشأ أبداً، أي أنها وجدت دائمًا وستوجد أبداً»[1].

ونحن مع الماركسية إن أرادت أن لا شيء يوجد من دون سبب. من دون مصدر، عملاً بقانون السببية. أما إذا أرادت أن لا شيء مادي ينشأ إلا من مادةٍ قبله، فهذا ما لا يمكن قبوله ولا يتحتم أن يوجد العالم المادي من مادة، بل يكفي في وجوده أن يكون هناك سبب لوجوده، ولو كان غير مادي. وقد ثبت لدى العلماء أن المادة تتحول إلى طاقة والطاقة إلى مادة.

وقد سبق القول أن معطيات أكثر من علم يحيل أزلية المادة والكون.

ثانياً: أن الأشياء المادية والظاهرات الطبيعية هي في حركة وتحول وتطور باستمرار، فلها ماض ومستقبل، وفيها عناصر تتلاشى وتندثر وأخرى تنمو وتولد، وجانب سلبي وآخر إيجابي، كما جاء التصريح به في النص الذي نقلناه عن (ستالين) فيما سبق.

ثالثاً: أن الأشياء والظاهرات متضادة فيما بينها، يعارض بعضها بعضاً، وينفي أحدها الآخر، وتقوم بينها عملية صراع مستمر.

رابعاً: أن التصادم بين الضدين يقوم على أساس علاقة تنشأ بينهما، هي علاقة التمانع والتعارض في الوجود، أي أن الضد إنما يكتسب صفة المعارضة والتصادم للضد الآخر إنما هو بالنظر إلى قيام علاقة المعارضة في الوجود بينهما، وليس بالنظر إلى ذات كل منها فحسب.

وهذه المقولات الثلاث الثانية والثالثة والرابعة متفق عليها بين الماديين والإلّهيين لا يجادل فيها أحد من الفريقين.

خامساً: أن التصادم والتعارض بين الأضداد، لا يكون إلا إذا كانت في وحدة لا تنفصم عراها، أي أن يندمج كل من الضدين معاً ليكونا شيئاً واحداً، ووحدة واحدة، لا أن يبقى كل منهما قائمًا بذاته، مستقلاً عن الآخر، أو أن يكون كل منهما قائمًا بجانب الآخر ومنفصلاً عنه. إذ لو كان الأمر كذلك لم يحدث أي

---

(١) المصدر ص ٣٩.

صراع بينهما. وهذا أمر ضروري في عملية الصراع التي تقوم بين الأضداد، والتي على أساسها يلعب الدور الحاسم في عملية التناقض والحركة والتطور. وهذا ما يسمى بمقولة وحدة الأضداد.

وهنا لنا أن نتساءل، هل في هذه الوحدة تتلاشى شخصية كل من الضدين؟.

أم يبقى كل منهما محتفظاً بشخصيته واستقلاله ونتائجه، أي هل يذوب كل منهما في الآخر ويؤلفان شيئاً واحداً لا تمايز بينهما، أم يبقى ذلك التمايز حتى في حال وحدتهما؟؟

وبكلمة ثانية: أن هناك افتراضات.

١ ـ أن تتلاشى شخصية كل منهما ويفقد تأثيره بمفرده، ويكون مجموع الضدين معاً هو صاحب النتيجة والأثر.

٢ ـ أن تتلاشى شخصية كل منهما معاً، ويتولد منها شيء ثالث لا هذا ولا ذاك.

٣ ـ يبقى كل منهما محتفظاً بشخصيته واستقلاله، وقائمًا كل منهما بجنب الآخر يصارع كل منهما الآخر في توازن مستمر.

٤ ـ نفس الإفتراض، لكن على أن يتغلب أحدهما على الآخر بحيث يفقد هذا أثره بجنب ذاك.

ويبعد الإفتراض الأول من الحساب لأن مجموع الضدين مع تلاشي شخصية كل منهما وفقدان تأثير كل منهما، هو المؤثر الوحيد، فلا صراع بين شيئين. ولا تجدي هذه الوحدة في إثارة الصراع بينهما، بناءً على هذا الإفتراض.

ويبعد الإفتراض الثاني من الحساب أيضاً إذ لا صراع هناك أيضاً، لأنه لا شيء آخر يصادم ذلك المولود الجديد، بل هو الموجود وحده في الميدان.

وأما الإفتراض الثالث وهو احتفاظ كل منهما بشخصيته واستقلاله وقيام كل منهما بجانب الآخر، فهذا ما تنفيه المدرسة الماركسية وتزري به، كما جاء في بعض الكتابات الماركسية:

«إن الميتافيزيقيين ينكرون هذه الوحدة. فهم يعتبرون أن كل ضد من الأضداد يقوم بحد ذاته. غير أن الأمر في الواقع ليس كذلك»[1].

وأما الإفتراض الرابع وهو احتفاظ كل منهما بشخصيته وقائمًا بجنب الآخر، لكن على أن يتغلب أحدهما على الآخر ويفقد فعاليته بجنبه. فلا عملية صراع بين الضدين، ما دام أحدهما مغلوباً وفاقداً لأي تأثير، وإنما التأثير للآخر الغالب.

وعلى هذا فلا وحدة بين الأضداد، بل كل منهما قائم بجانب الآخر يصارعه ويعارضه.

وهذه المعارضة إنما استندت إلى مزاحمة كل منهما للآخر في المكان والموقع الذي يتصارعان فيما بينهما لأجل أن يكون له وحده[2].

وهذا الصراع إنما نشأ من قبل المكان الخارج عن طبيعتها، لا منهما بالذات، لأن كل واحد منهما بذاته ومن حيث هو لا حركة فيه، ولا معارضة، إلا من قبل أن المكان والحيز الذي تنافسا عليه لا يتسع إلا لواحد منها.

سادساً: قالوا: إن عملية التناقض في باطن الأشياء والظاهرات مرتبطة بوحدة الأضداد وبصراع هذه الأضداد، وهي تنشأ من ذات تلك الوحدة بين الأضداد والصراع فيما بينها، دون أن يكون لأمر خارج عنها تأثير في عملية التناقض، فهي لذلك أزلية وأبدية. إن جميع الأشياء تلازمها جوانب باطنة داخلية متناقضة في وحدة مترابطة، وهي في نفس الوقت في صراع مستمر.

لكن قد سبق أن الصراع بين الأضداد لم ينشأ من ذات الأضداد وطبيعتها، وإنما نشأ من ذات الحيز الذي لا يتسع لهما معاً والمزاحمة بينهما فيه. فطبيعة كل ضدٍ بحد ذاته لا يقتضي المصادمة، وإنما اقتضتها طبيعة المكان والحيز

---

(١) المصدر ص ٩٣.
(٢) المصدر ص ٩٥.

الذي يتزاحمان في احتلاله. فلا صراع داخلي ولا تناقض في داخل الأشياء. رغم كل ما يردده دعاة الماركسية من قولهم: أن صراع الأضداد هو المصدر الداخلي والقوة المحركة لتطور الأشياء والظاهرات، الذي أسماه (لينين): جوهر نواة الديالكتيك[1].

وقد سبقت الإشارة إلى أن عملية التناقض التي فرضتها الماركسية مرتبطة - كما قالت - بأمرين اثنين: وحدة الأضداد، وصراع الأضداد، في ذات باطن الأشياء. وقد عرفت أنه لا وحدة أضداد، وأن الصراع بين الأضداد إنما نشأ ليس من ذات الأشياء وباطنها، وإنما بسبب أمرٍ خارج عن طبيعتها، وهو التزاحم في الحيز والمكان الذي لا يتسع إلا لواحد منهما.

وكل ما يرددونه حول هذا الموضوع لا يعدو أن يكون نظريةً لا تحمل على ظهرها أي تغطية علمية. رغم كل الكتابات المثقلة بالشعارات العلمية الضاغطة على أذهان القارئين، والتي استخدمت وما تزال لإشاعة روح التشكيك في أي انتاج فكري غير ماركسي، واعتبار كل تفكير لا يؤدي إلى الماركسية هو تفكير خاطىء لا يقوم على أساس علمي.

سابعاً: قالوا: إن عملية التناقض في باطن الأشياء، مرتبطة بقانون صراع الأضداد جذرياً، أو هي حركة هذا الصراع، التي تشتمل على كل التغيرات والعمليات الدائرة في الكون والطبيعة، أي أن الحركة هي جميع التغيرات التي تجري في الأشياء والظاهرات. ولا يمكن للمادة أن تكون في حالة تنعدم فيها أية تغيرات، أو كما يقول (لينين): «ما من شيء في العالم غير المادة المتحركة...». والمادة والطبيعة ليست بحاجة على الإطلاق إلى محرك، فالحركة الداخلية تلازمها بوصفها خاصة جذرية لا تنفصم عنها، ولا معنى لسؤال المرء بعد هذا: من أين ظهر ما يوجد منذ الأزل.[2]

وقال ستالين في: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ص ١٧:

---

(١) المصدر ص ٩٨.

(٢) المصدر في الصفحات ٤١ و ٤٢ و ٤٣.

«العالم يتطور تبعاً لقوانين حركة المادة، هو ليس بحاجة لأي عقل كلي»[1]

وعلى ذلك قال إنجلز في: الرد على دوهرنك الفلسفة ص ٢٨٢ كما تقدم:

«الحركة نفسها هي تناقض. إن أبسط تغيير ميكانيكي في المكان لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة جسمٍ ما، في لحظةٍ ما، وفي نفس تلك اللحظة كذلك في غير ذلك المكان أي كينونةٍ أو عدم كينونة معاً في مكان واحد في نفس اللحظة الواحدة. فتتابع هذا التناقض تتابعاً مستمراً، وحل هذا التناقض حلاً متواقتاً مع هذا التتابع هو ما يسمى بالحركة»[2].

يفهم من هذا كله أن تطور العالم محكوم لقانون التناقض. قانون حركة المادة، التي هي ذاتية لها وأزلية، وليست المادة والعالم بحاجة إلى افتراض محرك أول. إلى عقل كلي يحركها. ولا معنى بعد هذا للسؤال من أين جاء ما يوجد في العالم. ذلك لأن قانون التناقض وحركة المادة هو البديل العلمي الذي يفسر لنا حركة العالم وتغيرات المادة وتطور الطبيعة، عن افتراض محرك أول. عقلي كلي.. إله خالق يفسر به الحركات والتغيرات في العالم.

١١ ـ ملاحظة ومناقشة

لا جدال في أن الصراع القائم بين الماديين الجدليين وبين الميتافيزيقيين، لم يكن في أصل وجود الحركة والتغير في المادة والعالم. إذ كلا الفريقين يؤكدان على أصل وجودهما. وإنما يدور النزاع بينهما في طبيعة مصدر هذه الحركة والتغير، وفي الأساس الذي يقومان عليه.

فالمادية الجدلية تقول بأن الحركة هي ذاتية للمادة تلازمها وتنشأ منها، بوصفها خاصة لها لا تنفصم عنها، فالطبيعة ليست بحاجة إلى محرك، كما أنه لا معنى للسؤال من أين ظهر ما يوجد منذ الأزل[3].

---

(١) نقلنا هذا النص عن: فلسفتنا ص ٢٠٧.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٢٥.

(٣) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٤٣.

والفلسفة الميتافيزيقية تقول بأن الحركة نشأت في المادة والعالم وتنشأ، لا لذاتها، بل بسبب أمر خارج عنها. محرك وراءها. هو الإله الخالق.

ومع هذا فإن المادية الديالكتيكية تدعي وبدون تحفظ بأنها هي وحدها المكتشف الأول لحركة المادة وقانون التناقض، محتكرةً لنفسها هذا الإكتشاف، ومتهمةً الفلسفة الميتافيزيقية بأنها «تعتبر الطبيعة حالة سكون وجمود. حالة ركود واستقرار» كما جاء ذلك في قول (ستالين) السابق.

لكن من السهل رد هذا الإدعاء من أساسه. ذلك لأن التغير في الطبيعة والعالم، هو الأساس الذي اعتمدته الفلسفة الميتافيزيقية لإثبات حدوث العالم، وبالتالي إثبات الخالق القديم وراء ذلك، في معادلتهم المعروفة: (العالم متغير + كل متغير حادث = العالم حادث). إن هذا التغير قائم أساساً على الحركة الشاملة لكل أنواع الحركة المادية في الطبيعة، سواء أكانت حركة ميكانيكية انتقالية من مكان إلى مكان، أم حركةً فيزيائية كما في التقلبات الحرارية والكهربائية، أم كيماوية في الإتحاد والإنفصال، أم بيولوجية في العضويات الحية والنباتية، أم غير ذلك كالحركات الإجتماعية المتمثلة في تغيير نظم المجتمع ومفاهيمه الأخلاقية والإقتصادية.

هذا، وإن الحركة في المادة، التي اعتبرتها المادية الديالكتيكية من مكتشفاتها، ليست بشيء جديد، بل هي نظرية قديمة، للطبيب والفيلسوف أبي بكر محمد بن زكريا الرازي (٨٥٤ ـ ٩٢٢م) فقد قال: إن كل جسم يتمتع بحركة ذاتية، ووضع رسالة فيها اسمها (مقالة في أن للجسم تحريكاً من ذاته وأن الحركة مبدأ طبيعي له).

١٢ ـ نظرية الحركة الجوهرية

وجاء من بعده الفيلسوف الإسلامي صدر المتألهين المتوفى سنة (١٠٥٠ هـ) فأكد على وقوع الحركة في جوهر الطبيعة وذات المادة، ووضع رسالة في هذا الموضوع أسماها (رسالة في الحركة الجوهرية) متجاوزاً تلك الفكرة التي كانت

سائدة بين الفلاسفة، وهي أن الحركة لا تقع إلا في أربع مقولات فقط، هي: الكيف والكم والوضع والأين).

ويمكن فهم هذه النظرية من الأمور التالية:

(الأول): إن ما هو موجود إما جوهر وهو ما يوجد مستقلاً، ولا يتوقف وجوده على غيره، وإما عرض وهو ما لا يوجد مستقلاً بذاته، بل وجوده قائم بغيره ، سواء في ذلك، العرض المحسوس كالرائحة وما إلى ذلك، والعرض غير المحسوس كالكرم والشجاعة وغيرهما.

(الثاني): إن الحركة هو خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج، أي إن ما نسميه بالحركة ، هو انتقال موضوع من حالة فقدان صفةٍ ما إلى حالة وجودها انتقالاً تدريجياً، بحيث يتبع كل جزء من الموضوع الجزء الآخر في الوجود بالتتالي، عبر مراحل عديدة تتم خلالها عملية التطور والتغير في ذلك الموضوع، بدءاً بأول جزء منه حتى نهايته وكماله.

(الثالث): إن الجسم أو الجوهر الذي به يوجد العرض، هو بمثابة العلة لوجوده، وهو بالنسبة إليه بمثابة المعلول، وعليه فيكون العرض الذي هو معلول تابع لعلته وهو الجوهر ، في خصائصه وصفاته من الحركة والسكون، أي أنه لا بد أن يكون العرض متوافقاً مع الموضوع الذي هو الجوهر الذي وجد فيه ، من حيث الحركة والسكون وغيرهما. لكن تبعية العرض للجوهر أو الجسم إنما تكون في خصوص الأعراض الذاتية التي تنشأ من ذات الجسم والطبيعة. أما إذا كان العرض منبثقاً من عامل خارج عن الجسم كسخونة الماء بسبب مجاورته للنار، فإنه يتبع ذلك العامل الخارج من حيث قوته وضعفه ومراتبه.

(الرابع): إن الحركة كما سبق هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج، أي أن كل جزء من ذلك الشيء الذي يتدرج في الوجود من القوة إلى الفعل، وكل مرحلة من مراحله حتى نهاية كماله، هي معلولة لعلةٍ ما، وليس العلة هنا ذات الجسم والجوهر، وترتبط كل مرحلة وكل تطور بالتغير والحركة في ذات الجوهر.

ومن غير الممكن أن تزول كل مرحلة أو يحدث تغير ما فيها مع بقاء علتها ثابتة لا تتغير.

وبكلمة ثانية: إن تبدل الظاهرات وتغيرها لا يمكن أن يحدث إلا بسبب تبدل علتها. فكل تغير في العرض هو ناشىء عن تغير في الجوهر، وكل تحرك في لون الثمرة مثلاً أو طعمها أو رائحتها وتغيرها نحو كمالها وارتقائها إلى درجة أخرى من تلك الأعراض والظاهرات، لا يمكن أن يحدث ما لم يكن هناك تحول أو تغير في طبيعة تلك الثمرة وجوهرها إلى وجود آخر أقوى وأكمل، ويكون تحول العلة التي هي الجوهر من مرحلة إلى مرحلة ثانية هو السبب في تحول تلك الظاهرات والأعراض وتطورها.

ولا يمكن افتراض بقاء العلة ثابتة وساكنة دون حركة وتطور، مع افتراض تغير معلولها وتطوره، لأن ذلك يفضي إلى وجود معلول بدون علة، بل يلزم منه بقاء تلك الأعراض (المعلول) على حالها الذي كانت عليه في درجتها ومرحلتها الأولى، دون تطور أو تحول. وهذا ما لم يحدث.

ويمكن إقامة الدليل على الحركة الجوهرية بشكل آخر، وهو:

أن العرض مرتبط في وجوده بالجوهر وتابع له، وليس له أي نوع من الاستقلال في الوجود.

والحركة والتغير في الكيفية والكمية وغيرهما من الأعراض، إما أن يحدث ذلك بمعزل عن موضوعهما، أي عن الجسم أثناء حركته وتغيره، وأن يكون التدرج في الوجود والخروج من القوة إلى الفعل بصورة تدريجية متتالية ثابتاً في الأعراض وهي منفصلة عن موضوعها الذي هو الجوهر دون أن تكون مرتبطة به.

وإما أن يحدث ذلك . مع ارتباط العرض بالموضوع، ويتحرك تبعاً لحركة موضوعه وجوهره.

والأول يؤدي إلى خروج الأعراض عن طبيعتها العرضية وانقلابها إلى ماهية أخرى هو الجوهر المستقل في الوجود.

إذن يتحتم اعتبار حركة العرض وتغيره تبعاً لحركة الموضوع الذي هو الجوهر وتغيره، وليست حركةً مستقلةً عن حركته. وقبولنا هذا أي بمبدأ حركة الجوهر لا يلزم منه أي محذور[1].

وبعبارة أخرى: إن حركة العرض كالكيف والكم والوضع وغيرها، إما أن تكون تبعاً لحركة الجوهر، وإما أن تكون حركةً مستقلةً في وجودها عن غيرها وبمعزل عن الجوهر، وهذا الفرض الثاني غير ممكن لأنه يلزم انقلاب العرض عن كونه عرضاً وصيرورته جوهراً له خصائص الجوهر. فتعين الأول، وهو أن حركة العرض إنما هي مرتبطة وتابعة لحركة الجوهر ومن آثارها.

١٣ ـ الكشف العلمي ينفي جدل المادة

إن نظرية صراع الأضداد في وحدتها، أو التناقض في باطن المادة، وضعت في ظل مفاهيم كانت سائدة لدى علماء عهد (هيجل، وماركس، وإنجلز)، الذين كانوا يعتبرون الطبيعة المادية عبارة عن مركبات اثنين وتسعين عنصراً، يتألف كل منها من ذرات (جزيئات) تعتبر وحدات أولى للكون والطبيعة، ولم يكونوا يعرفون عنها إلا خواصها، التي يعود إليها الإختلاف فيما بين هذه الذرات والعناصر أيضاً.

وكان هذا التعدد في العناصر والوحدات الذرية، واختلاف تأثير المواد بعضها في بعض، من مسوغات ظهور نظرية قانون التناقض في المادة والطبيعة.

وقد وضعت هذه النظرية يوم لم يكن العلماء يعرفون شيئاً عن تركيب الذرة التي كشفت أبحاث (روذرفورد) عن بنائها الداخلي الذي يتكون من نواة يحيط بها عدد من الإلكترونات تتحرك حولها وتدور بسرعة مذهلة، وأن هذه النواة تتكون من بروتونات ونترونات. وأن الإلكترونات هي كهارب ذات شحنات سالبة، والبروتونات كهارب ذات شحنات موجبة. وأن النترون متعادل وقوامه بروتون وألكترون ملتصقان.

---

(١) أنظر: مجلة الدراسات الأدبية سنة سابعة العددان ٣ و ٤ خريف ١٩٦٥ وشتاء ١٩٦٦ من مقال السيد أبو الحسن الحبشي القزويني ترجمة الأستاذ جعفر رائد.

ولم يكونوا يعرفون أن كل اختلاف في الظواهر المادية وتركيباتها يرجع إلى الإختلاف في عدد وترتيب الإلكترونات في ذرات تلك المواد.

فإذا كانت الذرة تحوي إلكتروناً واحداً فالمادة تكون إيدروجين، وإذا كانت تحوي ثمانية من الإلكترونات فهي أوكسوجين، وإن كانت تحوي ستة وعشرين إلكتروناً فهي حديد، أو إذا كانت تحوي إثنين وتسعين إلكتروناً فهي (يورانيوم). وهكذا.

ولم يكونوا يعرفون أيضاً أن عدد الإلكترونات في أية ذرة يساوي ـ تماماً ـ عدد البروتونات، أي أن الشحنة الموجبة في أية ذرة تساوي الشحنة السالبة، وأن الذرة من أية مادة في حالتها العادية هي وحدة متزنة ومستقرة خالية من التناقض الباطني والصراع.

وقد كان يظن ـ طبقاً لقانون (كولومب) ـ أن أي جمع بين شيئين لهما شحنتان كهربائيتان إما أن يتنافرا إن كانتا من نوع واحد، موجبتين أو سالبتين، وإما أن يتجاذبا إن كانتا مختلفتين. لذلك كان يعتبر السالب نقيضاً للموجب، إلى أن أثبت العلم أن هناك مسافة يبطل عندها قانون (كولومب) هي جزء من ثلاثين مليون جزء من السنتميتر، وهو ما يعادل قطر أكبر ذرة. (وهذا يعني أن الشحنتين لم تجتمعا في مكان واحد بل بينهما مسافة فاصلة) وبذلك ثبت أن ليس داخل الذرة جذب وتنافر وقد خلت من هذا التناقض، ولم يجتمع نقيضان في محتوى واحد الذي تريد أن تؤكده الجدلية المادية.

وبعد أن أثبت العلم خلو الذرة من التناقض الباطني، وأن الطبيعة بكل أشكالها وأنواعها عبارة عن ذرات، عرفنا ـ علمياً ـ أن الطبيعة أو المادة لا تنطوي على أية تناقضات، ولا يدور داخلها أي صراع، لأن علمنا بتركيب وحركة الذرة، ينفي ذلك، الذي أثبت تحول المادة إلى تركيبات مختلفة، ومن نوع إلى نوع آخر، فالخفيف يتحول إلى الثقيل وبالعكس، والجامد إلى السائل وبالعكس، والحار إلى البارد وبالعكس وهكذا، ولا يتطلب ذلك أكثر من تعديل عدد وترتيب عناصر الذرة من الإلكترونات والبروتونات، وذلك لا يتم إلا عن طريق اندماج الذرات وترتيبها على نحو معين ومقادير معينة، ولكي تتم عملية

التحول من نوع إلى نوع لا بد لها من تأثير خارج، بعد أن لم يكن في باطن المادة أو الذرة حركة جدلية وتناقض. ولم نعد بحاجة إلى افتراض قانون التناقض أو صراع الأضداد لتفسير تحول المادة من نوع إلى نوع، الذي وضعه (ماركس وإنجلز) يوم كان الجهل بالحركة الداخلية للذرة قد يسمح لهما بهذا الإفتراض.[1]

وبعد كل هذا لم يبق للفلسفة الماركسية ما تعتمد عليه سوى قانون التناقض وصراع الأضداد، الذي تفننت في إخراجه وصياغته، واعتبرته ليس جائزاً وممكناً فقط، بل واجباً أيضاً وضرورياً وأساساً لتفسير حركة العالم والكون، وبديلاً علمياً عن افتراض محركٍ له خارج العالم. ولكي تتضح لنا الصورة لا بد لنا من عرض مفهوم التناقض فلسفياً وماركسياً.

ما هو التناقض فلسفياً؟:

يقوم مفهوم التناقض على الجمع بين السلب والإيجاب، أو بين الوجود والعدم، أو بين الإثبات والنفي. فمن البديهيات الأولية، أن السلب لا يجتمع مع الإيجاب، والوجود لا يجتمع مع العدم، والإثبات لا يجتمع مع النفي، فكل واحد من السلب والعدم والنفي يناقض الصفة المقابلة له ولا يلتقي معها بحالٍ من الأحوال، ويرفض العقل البشري بالفطرة والبداهة التقاء الشيئين المتناقضين، ويعتبر ذلك من المستحيلات مهما اختلفت الظروف والعصور والأجناس. وعلى هذا المبدأ (مبدأ استحالة الجمع بين النقيضين) تقيم جميع أفكارنا وآرائنا ونظرياتنا وعقائدنا أيضاً.

١٤ ـ شرط استحالة التناقض

والشرط الأساسي لاستحالة التناقض في المفهوم الفلسفي يكمن في وحدة ظروف كل من النفي والإيجاب أو الوجود والعدم، إذ ليس كل نفي يناقض الإثبات، ولا كل عدمٍ يناقض الوجود. مثلاً: عدم شروق الشمس في بلادنا لا

---

[1] (١) أنظر أسس الإشتراكية العربية ج ٢ ص ٩٧ ـ ١٠١ بتلخيص وتوضيح.

يناقض شروقها في بلاد أخرى، وعدم استقلالنا السياسي في بلادنا لا يناقض وجود الإستقلال في بلاد أخرى. وهكذا.

فالشرط الأساسي لمبدأ استحالة التناقض يكمن في وحدة ظروف أطراف الأشياء المتناقضة، وتتمثل وحدة هذه الظروف كما قررته الفلسفة الميتافيزيقية باجتماع الوحدات الثمانية، وهي:

١ ـ وحدة المكان ٢ ـ وحدة الزمان ٣ ـ وحدة الموضوع ٤ ـ وحدة المحمول ٥ ـ وحدة الشرط ٦ ـ وحدة الإضافة ٧ ـ وحدة الجزء والكل ٨ ـ وحدة القوة والفعل.

فباكتمال وحدة هذه الظروف للنفي والإيجاب أو الوجود والعدم يتحقق استحالة التناقض، ولا يمكن للعقل قبوله تحت أي ظروف أخرى. وإذا لم تتوحد ظروفها فلا استحالة ولا تناقض.

مثلاً: المثلث ذو زوايا حادة، والمربع ليس بذي زوايا حادة ففي هذا المثال لا تناقض لاختلاف موضوع كل من الزوايا.

ومثال آخر: الرواد الفضائيون هبطوا على سطح القمر بتاريخ كذا، وهم لم يهبطوا عليه بتاريخ كذا، فلا تناقض هنا لاختلاف الزمان.

شجرة التفاح مثمرة بالقوة والشأنية، وليست مثمرة الآن وفعلاً فلا تناقض لاختلاف النفي والإثبات بالقوة والفعل.

الماء يخف وزنه بشرط أن يتجمد، ولا يخف وزنه إذا لم يتجمد.

في كل هذه الأمثلة وغيرها لا تناقض ولا استحالة بين النفي والإثبات لإختلاف القضية التي يقوم بها النفي عن القضية التي يقوم بها الإثبات، أي أنهّما لم يلتقيا في موضوع واحد، ولو تتوحد شروطهما وظروفهما من حيث المكان والزمان وسواهما من الوحدات التي أشرنا إليها.

وبكلمة ثانية: إنه ليس بين ذات النفي وذات الإيجاب بصرف النظر عن وحدة ظروفها وشروطها أي تناقض أو استحالة، وإنما يكون التناقض والإستحالة في

حال وحدة تلك الظروف والشروط. فالشيء الواحد مع اكتمال تلك الظروف والشروط لا يمكن أن يكون موجوداً في حال عدمه، ولا يمكن إثباته في حال نفيه.

١٥ ـ التناقض في الفهم الماركسي

وقد قدمت الماركسية فهماً جديداً للتناقض الذي صاغته كقانون عام صارم لا يحكم المادة والطبيعة فحسب، بل يحكم الأفكار والآراء أيضاً ويحركها، وبدونه لا حركة في الكون والأفكار، وهو كما يستفاد من نصوص زعمائها ومرت الإشارة إلى بعضها:

إن الأشياء والظواهر الطبيعية تتضمن تناقضات باطنة في داخلها، لأن لها جميعاً جانباً سلبياً وآخر إيجابياً، ولها ماض ومستقبل، وفيها جميعاً عناصر تزول وعناصر تنمو، وفيها صراع بين أضداد في محتواها الباطني، أي صراع بين القديم والجديد، وبين ما ينقضي وما ينشأ، وتعمم الماركسية قانون التناقض للأحكام والآراء، فيقول عنها كيدروف:

«أياً كانت بساطة حكم، ومهما بدا عادياً هذا الحكم، فهو يحتوي على بذور أو عناصر تناقضات ديالكتيكية ، تتحرك وتنمو داخل نطاق المعرفة البشرية كلها»[1].

وحين نسأل الماركسية عما قدمته من أدلة لدعم دعواها في قضية قانون التناقض، لا نجد لها جواباً سوى ما عرضته من أمثلة تستشهد بها على دعواها تنطلق منها إلى تكوين مذهبها الديالكتيكي. ولم تقدم فيها أي دليل علمي يركن إليه ويعتمد عليه.

وإن جميع ما قدمته من الشواهد والأمثلة لا يمثل في ذاته ما يعنونه من وجود التناقض في باطن المادة، وإنما غاية ما تدل عليه تلك الأمثلة وجود صراع وتعارض بين أمور متعددة خارجية، كل منها له وجود مستقل وكيان مستقل ، تتزاحم في موضوع واحد، ويتغلب أحدها على الآخر. وليس في شيء منها ما

(١) عن: فلسفتنا ص ٢٥٦ ـ ١٩٩.

يتعارض مع مبدأ عدم التناقض واستحالته الذي قررته الفلسفة العقلية ، والذي يقوم على أساس التقاء السلب والإيجاب مع وحدة ظروفهما وشروطهما.

كما أنه ليس فيها ما يدل على استغناء صراع تلك الأمور الخارجة، عن المحرك الخارج عنها. وبالتالي ليس فيها ما يدل على أزليتها وحركتها الذاتية، كما أرادت دعاة المادية الجدلية تصويرها ، فقالوا على لسان (ستالين):

«العالم يتطور تبعاً لقوانين حركة المادة، هو ليس بحاجة لأي عقلي كلي».

وقالوا: أن التناقض واضح في ظواهر مادية كثيرة. فالعضوية الحية تجري فيها في آن واحد عمليتان متعادلتان فخلاياها تنمو، وفي الوقت ذاته تغنى. فإذا توقفت إحداهما فمصير العضوية الهلاك[1].

وإنه لا يمكن للكائن الحي أن ينمو دون أن يتغير ويتطور، يعني دون أن يكف عما كان عليه، وكي يصير رجلاً، عليه أن يترك الصبا ويفقده[2]. لذلك: فالجسم الحي في كل لحظة هو هو، وفي عين تلك اللحظة هو ليس إياه. هو شيء آخر.[3]

وأن الأضداد موجودة في الحياة والعالم ولا يفصلها بعضها عن بعض جدار لا يمكن اجتيازه، بل لا يمكن فهمها إلا عن صلتها فيما بينها. مثلاً: الزائد والناقص في الرياضيات، والفعل ورد الفعل في الميكانيك، يوجدان معاً، وبالقوة التي تدفع القارب بها يدفعنا القارب بها أيضاً، فلا وجود للفعل بدون رد الفعل.[4] والموجب الكهربائي والسالب الكهربائي في الفيزياء[5]. **والتناقض موجود في ظاهرات الحركة بمختلف أنواعها وأشكالها، من ميكانيكية الممثلة في تنقل جسيمات المادة أو الأجسام.**

---

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٩٠ وص ٩٤.
(٢) أنظر: فلسفتنا ص ٢٥٢ نقلاً عن: كارل ماركس ص ٦٠.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) أنظر : عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٩٢.
(٥) أنظر: فلسفتنا ص ٢٥٤ نقلاً عن: حول التناقض ص ١٤.

ومن فيزيائية المتمثلة في العمليات الحرارية والكهربائية.
ومن كيميائية، المتمثلة في التفاعل الكيمائي واتحاد وانفصال الأيونات.
ومن بيولوجية المتمثلة في التغيرات العضوية الحية وتطوراتها.
ومن إجتماعية المتمثلة في التغيرات التي تحدث في الحياة الإجتماعية.
ومن فكرية المثلة في تغيرات الآراء والنظريات والعقائد.

وكل ذلك لأجل استيعاب جميع التغيرات التي تجري عملياتها في الظاهرات والعالم، وإن اختلفت في كل من هذه التغيرات طبيعة حركتها التي يقول عنها (إنجلز): (إن الحركة نفسها تناقض).

١٦ ـ مناقشة ونقد

قد سبق أن معنى التناقض هو التقاء السلب والإيجاب في محتوى واحد بعد وحدة ظروفهما وشروطهما، أي أن يلتقي إثبات الشيء في حال نفيه ووجود الشيء في حال عدمه.

ولا بد من الإشارة أيضاً إلى أن المادية الجدلية تقوم على أمرين: الأول، وجود التناقض في باطن الطبيعة والأشياء المادية الذي هو سبب حركتها وتطورها. ثانيها: أن هذا التناقض في داخل المادة المحرك لها ذاتي ، وبالتالي فحركتها ذاتية ليست بحاجة إلى محرك خارج عنها.

ولا بد أيضاً من الإشارة إلى أن الماركسية أكدت على قانونين: أحدهما، قانون التناقض، ثانيهما : قانون صراع الأضداد في وحدتها، وكل من هذين القانونين يعني شيئاً غير ما يعنيه الآخر. ومجال أحدهما يختلف عن مجال الآخر. ومن هنا قال مؤلفو (أسس الماركسية ـ اللينينية):

«إن الصراع بين الأضداد بمعناه الحرفي المباشر يحدث بصفة رئيسية في المجتمعات الإنسانية، ولا يمكن على أي وجه أن نتحدث دائمًا عن الصراع بمعناه الحرفي بالنسبة إلى العالم العضوي. أما بالنسبة إلى الطبيعة غير العضوية فيجب أن يفهم على وجهٍ أقل حرفية. وهذا هو السبب الذي

وضع من أجله (لينين) ذلك التعبير (أي صراع الأضداد) بين قوسين. أي هذا التمييز لازم لفهم صراع الأضداد فهمًا سلبيًا»[1].

وإن الأمثلة والشواهد التي عرفتها الماركسية للتدليل على مقولتها الديالكتيكية، ليس فيها شاهد واحد يمثل التناقض بمعناه الذي أشرنا إليه، أي أن يلتقي وجود الحركة وعدمها في شيء واحد، أو نفي الحركة وثبوتها في محتوى واحد. بل غاية ما تعنيه قيام عمليات مشتركة متبادلة تأثراً وتأثيراً بين أضدادٍ خارجة عن ذات المادة، لتفرز نتيجة معينة، وهذا بذاته لا يناقض الوجهة الفلسفية الميتافيزيقية التي قررتها في كل أدوارها.

وفي مثال العضوية الحية فإن خلاياها تقوم بعمليتين! عملية نموٍ وعملية تلاشي، يرتبط بهما استمرار حياة الكائن الحي وبقاؤه، فهو دائمًا بين خلايا تنمو وتولد، وبين خلايا تموت وتتلاشى، وتوقف إحدى هاتين العمليتين يعني توقف الحياة ونشاطها.

ويمكننا أن ندرك بوضوح أن كلتا العمليتين، وإن اجتمعتا ظاهراً في الكائن الحي الكبير الواحد (الإنسان مثلاً) إلا أنهما في الحقيقة لم يتلاقيا في وحدة موضوعية وفي محتوى واحد بالنسبة إلى العضوية الحية، الكائن الحي الصغير. لأن ما يستقبله الكائن الحي من الخلايا الحية المتجددة، التي تقوم بدور النمو والنشاط غير ما ينفضه عنه من تلك الخلايا التي تموت وتهلك. فكل خلية تهلك وتفنى هي في لحظة فنائها وهلاكها غير تلك الخلية التي توجد وتتجدد. فلا تناقض فيها لاختلاف المحتوى، غاية الأمر أن الخلية الحية التي تحمل النمو والنشاط بالفعل، تحمل أيضاً على ظهرها إمكان موتها وهلاكها المرتبط باستنفاد قدراتها الحياتية، ولا منافاة بين حياتها بالفعل وبين إمكان هلاكها، بل الذي ينافى لو كانت ميتة بالفعل في حال كونها حية بالفعل.

وبكلمة ثانية: إن عملية الحياة في الكائن الحي تجري بين خلايا ماتت بعد أن استنفذت طاقتها الحياتية، لتحل محلها خلايا أخرى جديدة حية على

(١) أنظر أسس الإشتراكية العربية ج ٢ ص ١٠٣.

التعاقب، لتؤدي دورها المرسوم في عملية الحياة ضمن طاقتها وقدراتها.

ومثال (الفعل ورد الفعل) الذي اعتبرته الماركسية مظهراً للتناقض أو صراع الأضداد، على أساس أنه لا وجود للفعل بدون رد الفعل. مثلاً: تدفع الكرة بيدك نحو الحائط، فترتد مندفعةً اندفاعاً معاكساً، فعملية دفع الكرة اشتملت على قوتين متعارضتين أو قل ضدين متصارعين على اتجاهين متعاكسين في محتوى واحد، فاندفاع الكرة نحو الحائط بالقوة المنقولة إليها من يدك الذي هو الفعل، وارتدادها عن الحائط باندفاع معاكس قوة أخرى مصاحبةً للأولى ومناقضةً لها في الإتجاه.

ولكن الواقع أنه وإن كان الفعل لا يوجد بدون رد الفعل، إلا أن هذا لا يعني أنها في محتوى واحد، أو أن رد الفعل هو عدم الفعل، بل هما في الواقع قوتان، الثانية منهما نتيجة للأولى وملازمة لها لا تنفك عنها، ولكل منها موضوع مستقل عن موضوع الأخرى، ومختلفةً بنتيجتها وآثارها. فالقوة المنقولة إلى الكرة من الدفع بيدك نتج عنها فعل وهو اصطدامها بالحائط، والقوة التي جعلت الكرة ترتد باتجاهٍ معاكس، المنقولة إليها بواسطة الحائط، نتج عنها رد الفعل. فلا نقيضان ولا ضدان التقيا في محتوى واحد وفي وقت واحد. غاية الأمر أن الثانية منهما وهي (رد الفعل) هي نتيجة مصاحبة للأولى وهي (الفعل) لا توجد بدونها، كما لا يوجد سبب بدون نتيجة، ومن هنا قالوا في تفسير رد الفعل:

«هو القوة التي تصاحب تأثير قوة أصلية وتساويها مقداراً، وتضادها اتجاهاً كرد فعل البندقية»[1].

ومثال الموجبة الكهربائية والسالبة ، الذي اعتبرته الماركسية مظهراً آخر للتناقض مؤيداً مقولتهم في الديالكتيك، اعتماداً على ظاهر المصطلحات العملية بالموجبة والسالبة التي قد يفهم منها أن التعارض فيما بينهما تعارض الإثبات والنفي، وعلى ما كان يظن سابقاً ـ طبقاً لقانون كولومب[2] ـ أن أي جمع بين

---

(١) أنظر: المعجم العلمي المصدر ص ٤٧٤.

(٢) عرف فيه بأنه: علاقة رياضية تعين قوة التجاذب أو التنافر بين جسمين مشحونين وتعتمد قيمة

شيئين لهما شحنتان كهربائيتان ، إما أن يتنافرا إن كانتا من نوع واحد أي موجبتين أو سالبتين، وإما أن يتجاذبا إن كانتا مختلفتين. لذلك كان السالب يعتبر نقيضاً للموجب. إذ لا فراغ بينهما بل هما في محتوى واحد.

هكذا كان يظن تبعاً لقانون (كولومب) إلى أن أثبت العلم اليوم بطلان هذا الظن وأن هناك مسافة بين الشحنتين يبطل عندها هذا القانون، هي جزء من ثلاثين مليون جزء من السنتيمتر وهو ما يعادل ١/٨ من قطر أكبر ذرة، وبذلك ثبت أن ليس داخل الذرة جذب وتنافر، وخلت من هذا التناقض[١].

وقالوا: إن الذرة تتكون من نواة يحيط بها عدد من الألكترونات تتحرك حولها بسرعة هائلة، وأن النواة تتكون من بروتونات ونترونات، وأن الألكترونات كهارب ذات شحنات سالبة، وأن البروتونات كهارب ذات شحنات موجبة.

وقالوا: أن عدد الألكترونات في أية ذرة يساوي تماماً عدد البروتونات، أي أن الشحنة الموجبة في أية ذرة تساوي الشحنة السالبة، ولذلك فالذرة من أية مادة في حالتها العادية وحدة متزنة ومستقرة خالية من التناقض الباطني والصراع[٢].

وبعد أن أثبت العلم خلو الذرة من التناقض الباطني، وأن الطبيعة في كل أشكالها عبارة عن ذرات، فالمعادلة تنتج أن الطبيعة أو المادة لا يحوي باطنها أي تناقضات ولا يدور في داخلها أي صراع، ولا يمكن بعد هذا أن نقول بأن حركة المادة جدلية. فتطبيق الجدل في عالم الذرة يعني أن الذرة ذاتها تحتوي على نقيضين متصارعين داخلها، وهذا ما ينفيه علمنا اليوم بتركيب وحركة الذرة على ما سبق. ولم نعد في حاجة إلى الجدلية لتفسير تحول المادة من نوع إلى نوع، لأن العلم أثبت أن تحول المادة إلى تركيبات مختلفة يتم عن طريق اندماج الذرات. ويتطلب ذرتين على الأقل تكون درجة تشبعها مختلفة لتندمجا فتصبح الذرتان ذرة واحدة من نوع

= هذا القوة على مقدار الشحنتين والمسافة بينهما ونوع الوسط الفاصل بينهما. أنظر المعجم العلمي المصور ص ١٣٤.

(١) أنظر: أسس الإشتراكية العربية ج ٢ ص ٩٨.

(٢) أنظر: المصدر نفسه ص ٩٧.

ثالث. ولا بد من هذا التأثير الخارجي أي تأثير ذرة على ذرة أخرى لتتم عملية التحول. وهذا لا يتفق مع قانون الجدل الذي يقوم على أساس التحول من الباطن. (١) من ذاتها دون حاجته إلى سبب خارج عن المادة.

إن هذه الظواهر وغيرها التي قدمتها المادية الديالكتيكية كأمثلةٍ لمظاهر التناقض وصراع الأضداد في محتوى واحد، وفي باطن المادة، لا تعني سوى وجود صراع بين أشياء خارجية، لكل منها استقلال بالشخصية والوجود والموضوع، وتقوم بعمليةٍ مشتركةٍ بينهما بالتأثر والتأثير، لها نتيجة معينة، ولا تعني بحال وجود صراع بين أشياء داخلية متناقضة في باطن المادة على ما سبق.

ومن جهة ثانية: إن هذه الفلسفة تحاول التأكيد على أن حركة التناقض وصراع الأضداد القائمين في صميم المادة ليست بحاجة إلى محرك خارج المادة يتحكم بمصيرها وتطورها.

لكن قد عرفت أن حركة هذا الصراع والتناقض ليست ذاتية، بل تعتمد على عامل محرك خارج الطبيعة. فالخلايا الحية في العضوية الحية يرتبط نموها ونشاطها بأمر خارج عنها، وهو الغذاء مثلاً. والفعل ورد الفعل يرتبط بالقوة المنقولة إلى الكرة بسبب أمر خارج عن الفعل، وهو دفعها باليد. والشحنة السالبة والموجبة يرتبطان بعاملٍ خارج عنها، وهو الدلك أو الحك لقضيب من الزجاج بقطعةٍ من الحرير مثلاً فيتولد من دلك هذا بهذه شحنة كهربائية موجبة على القضيب الزجاجي، وفي نفس الوقت تتولد شحنة أخرى سالبة على قطعة الحرير مساوية لتلك الشحنة الموجبة. أي أن الأمر الخارجي وهو الدلك نشأت منه نتيجتان هما الشحنة الموجبة والشحنة السالبة، كل منهما في موضوع مستقل عن الآخر، الأولى في القضيب الزجاجي ، والثانية في قطعة القماش الحريرية(٢).

ومن كل ما سبق يظهر - بوضوح - أن محاولة الفلسفة الجدلية لإثبات وجود التناقض في باطن المادة وحركتها الذاتية دون الحاجة إلى محرك أو سبب خارج

(١) المصدر نفسه ص ٩٩.

(٢) أنظر المعجم العلمي المصور ص ٤٤٨.

عنها، لا رصيد لها علمياً، رغم إشادة دعاتها بميزتها العلمية على كل ما هناك من فلسفات وأفكار، كشعارٍ ضاغط يشل تفكيرنا، ويفقدنا الثقة بما سواها مما لا يحمل هذا الشعار.

على أنه يمكن القول ـ على ما أشار إليه بعض المفكرين ـ بأن اعتبار الطبيعة جدلية إنما كان افتراضاً علمياً[1] في عصر واضعيها حيث اضطروا لتفسير حركة المادة وتحولاتها، ولكن ذلك لا يعني أن هذا ثبت علمياً. وبعد أن قال العلم اليوم كلمته في تفسير حركة المادة ـ على ما سبق ـ لم يبق مبرر لهذا الإفتراض الذي سقط تلقائياً[1].

إذن: لم يبق إلا أن نبحث عن المحرك الخارج عن المادة الذي يحكم تحركها وتطورها. وهذا ما سيأتي في الفصل التالي إن شاء الله.

---

(١) أنظر: أسس الإشتراكية العربية ج ٢ ص ١٠١.



الفصل الثالث

يشتمل على:

١ ـ قصة تاريخ الكون والحياة

٢ ـ حول نشأة العالم

٣ ـ كيف نشأ العالم؟

٤ ـ التفسير الميكانيكي

٥ ـ ما هي الصدفة

٦ ـ اعتراض والملاحظة عليه

٧ ـ الضرورة والصدفة في المذهب الديالكتيكي

٨ ـ الملاحظة

٩ ـ ملاحظات

١٠ ـ التفسير المادي الديالكتيكي

١١ ـ من عليه الإثبات

١٢ ـ القضية الإلهية

١٣ ـ الكون نفسه يروي القصة

١٤ ـ لماذا قالوا بأزلية المادة؟

١٥ ـ الرد



١ ـ قصة تاريخ الكون والحياة

منذ قرونٍ سابقة كثيرة كان الإعتقاد سائداً بأن عمر الكون بما فيه لا يتجاوز بضعة آلاف من السنين اعتماداً على ما ورد في العهد القديم (التوراة) من تحديد عمر الكون والإنسان.

وتسرب هذا الإعتقاد إلى الذهنية الإسلامية على يد أولئك اليهود الذين اعتنقوا الإسلام، وحملوا معهم بالطبع هذه المفاهيم، من أمثال كعب الأحبار ووهب بن منبه وسواهما، التي تغلغلت في القصص الإسلامي، رغم أن المصادر الدينية الإسلامية خلت من أي إشارة إلى ذلك، ولم تتعرض لهذا التحديد، عدا إيماءات جاءت في القرآن الكريم تشير إلى أن عمر الكون والإنسان يتجاوز ما حدده العهد القديم بكثير.

وعدا بعض الأحاديث المعتبرة عن الإمام محمد الباقر (ع) الصريحة بوجود ألوف من العوالم والأكوان وألوف من الآدميين قبل عالمنا هذا وقبل آدمنا هذا الأخير.[1].

وظل هذا الإعتقاد مسيطراً حتى عهد قريب، حين قدّر بعض العلماء[2] الطبيعيين عمر الأرض بخمسة وسبعين ألف سنة.

---

(١) راجع: عنوان بين الدين والعلم فقد عرضنا فيه إلى دلالة بعض الآيات الكريمة وإلى هذا الحديث.

(٢) هو العالم الفرنسي (بوفون) سنة ١٧٧٨م.

وتقدمت العلوم بكل فروعها من الفلك والفيزياء والكيمياء والجيولوجيا وغيرها، واستطاع علماء هذه الفروع من وضع أرقام جديدة لعمر الأرض على أسس علمية، اعتماداً على دراسة سرعة انحلال بعض المواد المشعة كالراديوم والأرانيوم وسواهما، وقدروا عمر الأرض بثلاثة مليارات سنة على أدنى الإفتراضات، وأن الحياة دبت على سطح الأرض منذ ١٨٠٠ مليون سنة، وأن الإنسان مشى على قدميه منذ أكثر من ثلاثة ملايين سنة.

ومضت عجلة العلم والإكتشافات في التقدم، واستقر رأي العلماء أخيراً على أن عمر الأرض يقدر ببليوني سنة أو تزيد[١].

كما قدروا عمر الكون بما يتجاوز ذلك، إذ قالوا أن هذا الكون وجد نتيجةً (لانفجار) غير عادي وقع منذ (٥٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ سنة)[٢] أي قبل خمسة ملايين مليون سنة.

وهذه التحديدات ـ دون شك ـ ليست نهائية ما دامت الكشوف في طريقها إلى الأمام.

وكل ذلك يعني أن هذا الكون، له بداية ولم يكن موجوداً منذ الأزل، مهما اختلفت آراء العلماء حول بداية تكوينه، لكنهم أثناء هذا متفقون على أن له نقطة بداية، وله عمر محدود حتى لو قدر بزمنٍ يتحدى تصوراتنا. ويعني بالتالي أنه حادث ليس بأزلي. وهنا لا بد من افتراض خالق له أنشأه بعد أن لم يكن موجوداً منذ الأزل، وإنكار وجود خالق له بعد الإيمان بحدوثه لا يملك تغطيةً علمية أو فكرية، ويحمل على ظهره تناقضاً صريحاً.

٢ ـ حول نشأة العالم

إن تصوراتنا حول نشأة هذا الكون تدور في أربعة احتمالات لا خامس لها.

---

(١) أنظر: الاسلام يتحدى ص ٧٧

(٢) المصدر ص ٧٦

الأول: أنه لا حقيقة موجودة واقعاً لما نسميه بالكون والعالم، وليس له وجود إلا في مخيلتنا ووهمنا، ولا واقع له خارج وعينا وذهننا.

وقد تبنى هذا الإحتمال (سير جيمس جينز)[1] ومن قبله طائفة سوفسطائية، كانت تقول بأنه لا حقيقة للأشياء التي نشاهدها أو نلمسها أو نحسها. فحقيقتها موجودة في رؤوس المفكرين بها فحسب، دون أن يكون لها وجود خارج الوعي. ويعني هذا الإتجاه أننا نعيش في متراكمات خيالية ووهمية.

وما عليك لدحض هذه النزعة إلا أن تضرب صاحبها بعصا غليظة على أم رأسه ، فإن احتج فقل له: أنه لا حقيقة لما تزعم ولا واقع.

الثاني: إن هذا العالم بكل ما فيه من مادة وطاقة، وما فيه من غرائب وروائع، وقوانين تحكم سيره ونظامه، قد وجد هكذا على حاله هذه من العدم، دون أن يكون له موجد فاعل أو سبب مؤثر في وجوده، وأنه بعد وجوده من العدم بدون سبب، أخذ يصنع قوانين الحياة والجاذبية، والأسباب والمسببات، وكل ما يحتاجه حتى اللوحات الرائعة في الجمال والإبداع.

وهذا التصور ـ كما ترى ـ لا قيمة له من الوجهة العلمية والمنطقية التي تربط المسببات بأسبابها، والآثار بمؤثراتها. ويتجاهل المدركات الأولية الفطرية.

ولا مجال لأن يحتج أصحاب هذا الإتجاه بأن نشأة العالم والكون بكل ما فيه معلول (للصدفة). ذلك لأن الصدفة ـ على افتراض التسليم بصحتها ـ إنما توجد شيئاً من شيء موجود بالفعل. أما أن تخلق شيئاً من العدم المحض وبدون مادة موجودة بالفعل فلا يمكن تصورها.

الثالث: أن يكون الكون حادثاً، وقد وجد بعد أن كان معدوماً، ولكنه لم يوجد لذاته وبدون فاعل موجد له، بل بسبب مؤثر فاعل خارج عنه، وخالق أزلي متصف بالإرادة والحياة والحكمة، وهو الإله الخالق المهيمن على هذا الكون.

---

(١) أنظر: الله يتجلى في عصر العلم ص ٧٨.

الرابع: أن الكون أزلي بذاته ليس لوجوده بداية، وأبدي ليس لوجوده نهاية. وعلى هذا الإتجاه جميع الماديين اليوم بمختلف مذاهبهم ونزعاتهم. وأن المادة هي أساس الخلق والإبداع، ووجود الكائنات الحية وغير الحية، وليس وراء المادة أمر خارج عنها، يفيض عليها الحياة ويهبها الوجود والإبداع.

ويبدو أن الصراع اليوم حول تفسير عملية نشأة العالم قد انحصر بين عقيدتين رئيسيتين هما: أزلية المادة وانبثاق جميع الظواهر الطبيعية والفكرية والإدراك عنها في عملية مستمرة، وعلى أساسها يفسر ظهور المادة الحية من المادة غير الحية.

والثانية حدوث المادة وأزلية خالقها الخارج عنها، الذي لا يتصف بأي صفة مادية.

أما الإتجاه الأول والثاني فقد تجاوزهما العلم، وهما لا يملكان رصيداً من علم ومنطق.

٣ ـ كيف نشأ العالم؟ ٤ ـ التفسير الميكانيكي

إن الماديين بعد أن طرحوا من حسابهم فكرة تفسير نشأة الكون على أساسٍ دينيٍ، وألغوا من اعتبارهم القضية الإلهية في الخلق والإبداع، ورفضوا الدين جملةً وتفصيلاً أن يدخلوه في أي من تفسيراتهم لوجود الكون والطبيعة، كان عليهم ـ حتماً ـ أن يتلمسوا البديل عن الإله الخالق لنشأة الكون ومصدره على أساس مادي. لذلك فقد نهجوا طريقين للجواب على السؤال المطروح منذ البداية، الأول التفسير الميكانيكي، وثانيهما التفسير الديالكتيكي.

والتفسير الأول الآلي تبناه الماديون في القرنين الماضيين عندما بدأت النهضة الصناعية، وتمتد جذوره إلى نظرية يونانية قديمة قال بها (امبيدوكل) اليوناني حوالي (٤٧٣ ـ ٤٢٣ ق.م) الذي اعتبر أن العناصر المادية كانت ساكنة ومجتمعة بالشوق الذي فيها، ثم تنافرت فحدث العالم من تجاذبها وتنافرها وتدافعها،

وبالرغم من هذا فقد كان مؤمناً بخلود الروح[1]. كما كان مادياً يرجع كل تنوع الأشياء إلى عناصر أربعة هي الماء والتراب والهواء والنار[2].

ويلاحظ أنه لا جديد في طرح هذا التفسير الذي تبناه الماديون الآليون اليوم يوجد في الصياغة والإخراج.

وعلى أي حال فإن هذا التفسير يتألف من عنظرين أساسيين؛ الأول قانون الصدفة، والثاني قانون التعليل.

ويقول أصحاب هذا التفسير: أن الكون لم يكن موجوداً قبل خمسة بلايين من السنين، ولم يكن هناك نجوم ولا مجرات ولا سيارات ولا أي شيء سوى المادة الراكدة الساكنة المنتشرة في كل أرجاء الفضاء الفسيح على صورة الذرات الأولية، كالألكترونات والبروتونات، وكانت هذه المادة الراكدة في حالة توازن تام دون أي حركة أو حياة. وكان هذا التوازن فيها عرضةً للتبديد والإنتشار إلى الأبد لو طرأ عليها أي خللٍ فيها مهما كان خفيفاً أو ضعيفاً. وأن التحرك والتبدد في المادة الراكدة سيعظم وينتشر عند وقوع أي خلل فيها للمرة الأولى.

ويقولون: إن خللاً ما حدث فيها للمرة الأولى (صدفةً) وهذا الخلل الصدفي في المادة الراكدة، هو الذي حركها وبددها، واستمر هذا التحريك والتبديد وانتشر إلى اليوم ميكانيكياً تبعاً للحركة الأولى (الخلل الأول) الذي حدث صدفةً، وأنه يمكن بعد هذا إضافة جميع الحوادث التالية للخلل الأول واثباتها بالرياضيات. وهو ـ تماماً ـ كما يحدث عندما تحرك بيدك مياه حوضٍ راكدة، الأمر الذي ينتج عنه حركات ودوائر متتابعة تشمل الحوض كله بسبب الحركة الأولى التي حدثت بيدك.

فهذا التفسير ـ كما ترى ـ يقوم على عنصرين الأول وقوع الخلل للمرة الأولى في المادة الأزلية الراكدة المتوازنة صدفةً.

الثاني: تتابع الحركات التالية بعده تتابعاً آلياً، بحيث يكون الخلل الأول

---

(١) أنظر: على أطلال المذهب المادي ج ١ ص ٢٨.

(٢) أنظر: الموسوعة الفلسفية ص ٤٥.

أحدث حركة في نقطة معينة، وهي بدورها أحدثت حركة أخرى فيما يليها، وهكذا. وهذا يعني أن العنصر الثاني من هذا التفسير يعتمد كلياً على العنصر الأول، الذي لولاه لما تتابعت الحركات التالية في المادة.

والجـواب:

إن هذا التفسير يرتكز أساساً على فرضية احتمالية، تدور في فلكها جميع الإتجاهات المادية تقريباً، وهي فرضية أزلية المادة، التي ظلت فرضية محتملة لم تبلغ مستوى القانون العلمي، لخلوها من المؤيدات والشواهد الحية، لأنها لا تخضع للإدراك الحسي ولا للاختبار. رغم ادعاءات المادية وبخاصة الديالكتيكية منها بأن العلم أثبت أزلية المادة، اعتماداً منها على قانون (بقاء الأشياء) أو قانون (بقاء المادة) الذي صاغه العالم الروسي ميخائيل (١٧١١ ـ ١٧٦٥)[1] وقد أشرنا من قبل إلى ما عليه من ملاحظات كما ذكرنا في الفصل السابق أن أزلية المادة من الغيبيات التي توكأت عليها الفلسفة المادية لصياغة بعض مقولاتها رغم إعلانها رفض كل ما هو غيبي مثالي أيضاً.

والعنصر الأول لهذا التفسير الآلي أعني به افتراض حدوث خللٍ ما صدفةً في المادة الراكدة، افتراض مغرق في الغيبية والخيال، لم يؤيده شاهد صدق، ولم تتناوله أعضاء حواسنا ولم يخضع للتجربة والإختبار اللذين هما السمة المميزة للإتجاه المادي، وهو ليس بأسعد حظاً من فرض أزلية المادة. ومع هذا فلا طريق إلى اثباته علمياً أو فلسفياً.

٥ ـ ما هي الصدفة

فسرت الصدفة بحدوث شيء أو ظاهرة دون سبب ولا مرجح، رغم أن طبيعة الشيء الحادث يحوي بذاته على إمكان وجوده وإمكان عدمه بصورة مكافئة متعادلة، دون أن يكون لأحدهما جهة ترجيح على الآخر.

---

(١) هو لومونوسوف ميخائيل فاسيليفيتش عالم مادي عارض الآراء التأملية السائدة في عصره واعتبر المادة في حركة دائمة، وهو من أنصار التفسير الآلي إذ يرى أن دفعة أولى هي أحد أسباب تطور الطبيعة. أنظر (الموسوعة الفلسفية ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥).

ولكن الصدفة بهذا المعنى يرفضها منطق البحث العلمي القائم على أساس وجود قوانين موضوعية تحكم كل شيء في هذا العالم بصرامة وإحكام. فلا شيء في العالم يوجد تلقائياً وبمعزل عن الأسباب والقوانين، ولا مكان للصدفة بهذا المعنى في عالم محكوم بالقوانين والأسباب التي تنتظم جميع ظواهره وأسبابه الكونية.

ومن المستحيل أن يوجد شيء خارجاً مع تعادل وجوده وعدمه وعدم وجود مرجح لأحدهما على الآخر، وبدون سبب، وإن كان لا يفترض أن نعرف حقيقة ذلك السبب، وقد نعجز فعلاً عن إدراكه لعدم توافر أسبابه العلمية لدينا، لكن ذلك لا يعني أنه لا يمكن تعليله. فسواء عرفنا أسباب حدوث الظاهرة أم لم نعرف، لا يمكن اعتبار حدوثها صدفةً دون أن يكون محكوماً لسببٍ ما نعرفه أو نجهله.

وهناك أمثلة كثيرة من الحوادث الجزئية العادية تشير إلى أنه لا شيء يحدث اعتباطاً وعشوائياً دون سبب، وإن كنا قد نسميها صدفةً، لأننا لا نهتم بالبحث عما وراءها من أسباب.

مثال ذلك: أنت تطلق بندقيتك للتمرين فتصيب الطلقة جسماً صلباً فترتد وتصيب طائراً كان ماراً أثناء العملية.

ومثال آخر: يهجم عليك كلب فتنحني إلى الأرض لتأخذ حجراً تضربه به فتجد تحت الحجر قطعةً من نقود.

إن مثل هذا وأشباهه نسميه صدفةً تجوزاً، لكنه لا يعني أنه حدث دون سبب، إذ لولا مرور الطائر أثناء عملية ارتداد الطلقة لما أصيب، ولولا انحناؤك لأخذ الحجر لما عثرت على قطعة النقود.

وأصحاب التفسير الميكانيكي يعنون بالصدفة، ما وجد تلقائياً وبدون سبب، بدليل افتراضهم أن المادة الأولى التي نشأ منها الكون والعالم كانت جامدة راكدة، ولم يكن هناك شيء سواها، وإن خللاً ما حدث فيه صدفةً، وهذا يعني أنه لا سبب وراء حدوثه لا داخل المادة ولا خارجها.

ولئن سألتهم لماذا افتراض هذه الصدفة، أجابوا ـ بالطبع ـ بأنهم اضطروا إليه لتفسير حركة الكون وحدوث الظواهر الكونية. أي أنهم لم يشاهدوا حدوث ذلك الخلل (الصدفة) وإنما افترضوه لتعليل حدوث النتائج والظواهر المشاهدة لهم، بعد أن طرحوا من حسابهم افتراض أي شيء آخر خارج المادة يحرك الكون، وحصروا سببها في ذلك الخلل الذي حدث صدفةً.

٦ ـ اعتراض والملاحظة عليه

وقد يقول قائلهم: أن العقيدة الدينية حين تؤمن بوجود إلَهٍ خالق للعالم، لا سبب قبله ولا علة لوجوده سابقة عليه، إنما تؤمن بالصدفة وتعتمد عليها في أساس هذه العقيدة، وذلك بنفس المستوى الذي افترضته المادية الميكانيكية بالنسبة إلى حدوث الخلل الذي افترضت حصوله صدفةً في المادة الراكدة دون سبب.

وهذا الإفتراض ـ كما ترى ـ يتجاهل الفرق بين طبيعة الخلل (الصدفة) الذي هو فعل وحركة كما تقوله المادية، وبين وجود ذات الخالق الموجود بذاته حرك العالم، وهو خارج المادة.

ومن جهةٍ ثانية، فإن في هذا الإعتراض كثيراً من التحامل، وينطوي ـ بقصد أو بغير قصد ـ على سوء فهم لما تعنيه القضية الدينية. ذلك لأن الصدفة ـ كما سبق ـ حدوث شيء تكون فيه نسبة الوجود والعدم متكافئة متعادلة، دون أن يكون لأحدهما جهة ترجيح على الآخر. وهذا المعنى غير وارد بالنسبة إلى المبدأ الأول (الإلَه الخالق)، إذ هو ـ كما قررته الفلسفة الإلَهية ـ واجب الوجود لذاته، وممتنع العدم لذاته، أي أنه ضروري الوجود وغير ممكن العدم. فوجوده يحوي جهة ترجيح اقتضته، كما اقتضت استحالة عدمه. فليست الصدفة المفترضة بمستوى الإلَه الخالق الذي تؤمن به العقيدة الدينية. ولا يكون الإيمان به إيماناً بالصدفة.

وقد تقول المادية الميكانيكية إنها لا تعني بالصدفة حدوث ظاهرة دون سبب، بل حدوث ظاهرة غير متوقعة ومجهولة السبب، انسجاماً مع ما يسمى في

العادة صدفة كما في المثالين السابقين، وإن كانت خاضعة لقوانين وأسباب حتمية رغم جهلنا بحقيقتها. ومن هنا كان اكتشاف كثير من المنجزات العلمية صدفةً لأن مكتشفيها كانوا حين اكتشافها لا يتوقعون حصولها ويجهلون أسبابها، ولكن بعد أن عرفوها وعرفوا أسبابها أصبحت ضرورة خاضعة لحتمية قوانين معينة.

ولكن حتى لو أرادت المادية الميكانيكية الصدفة بهذا المعنى، فإن هذا يعني أن الخلل المفترض صدفةً ليس هو السبب في نشوء العالم، بل هناك سبب آخر وراءه، وهو إما أن يكون من داخل المادة أو من خارجها، ولا يمكن أن يكون السبب في حدوث الخلل من داخل المادة نفسها لافتراضهم أنها كانت راكدة ساكنة في توازن تام منذ الأزل ـ حسب قول أصحاب هذا الإتجاه ـ وما كان هذا شأنه لا يمكن أن يحدث فيه شيء أو يتحرك من تلقاء نفسه.

ولا يمكن أن يكون السبب في ذلك من خارج المادة لافتراضهم عدم وجود شيء غير المادة. ويبقى بعد هذا افتراضهم الصدفة غير قائم على أساس معقول، ما دامت محكومة بسبب وراءها بهذا المعنى، إذ يبقى السؤال يراوح مكانه، وهو ما هو السبب الكامن وراء تلك الصدفة المفترضة؟ وهو ما لم تستطع المادية الميكانيكية أن تقدم جواباً عليه.

وما دام البحث هنا يدور حول موضوع الصدفة فمن المفيد أن نعرض لموقف المادية الديالكتيكية منها، وما عليه من ملاحظات.

٧ ـ الضرورة والصدفة في المذهب الديالكتيكي

وللماركسية رأي آخر في تفسير الصدفة يخالف كلا التفسيرين السابقين، ويعتبرها ظاهرة موضوعية على غرار الظاهرة الضرورية تماماً.

وهما معاً ظاهرتان متضادتان، كل منهما يعكس نوعاً من الروابط الموضوعية المتبادلة في العالم المادي، ويكوّنان معاً وحدةً لا تنفصم عراها ولا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى ولا توجدان إلا معاً في تداخلٍ وتشابك.

وتنبثق الضرورة من جوهر الظاهرة وظروفها الداخلية. بينما تنبثق الصدفة من عوامل خارجة عن جوهر الظاهرة وظروفها الداخلية.

وكل منهما محكوم بأسبابها وقوانينها الحتمية، ولا يمكن أن توجدا عفواً وتلقائياً. ومع هذا فالصدفة قد تحدث وقد لا تحدث رغم أنها مشدودة بسبب وراءها. أما الضرورة فلا بد أن تحدث.

أما الفرق بينهما فهو الفرق بين ما هو أساسي وأصيل وحتمي وهذا سمة الضرورة، وبين ما هو غير أساسي وعارض وهذا سمة الصدفة. لكن هذه الأخيرة تؤثر في مجرى الظاهرة الضرورية ومحتواها الداخلي وتكيفها، أما الضرورة فتشق طريقها وسط حشد من الظاهرات الصدفية الخارجة عنها.

وبكلمة ثانية أن الظاهرة إن تولدت من أسباب داخلية فهي ضرورة وإن تولدت من أسباب خارجية فهي صدفة تحدث من تأثير ظواهر أخرى خارجية على تلك الظاهرة المعنية موضوع الضرورة.

ومن جهة ثانية يرفض هذا الرأي الماركسي ، الرأي الذي ينكر وجود الضرورة والحتمية في العالم المادي، والذي يرد كل ما هو موجود في العالم إلى الصدفة والتكرار العرضي دون أن يكون وراءها أسباب حقيقية في وجودها، على غرار ما ذهب إليه الإمام الغزالي من نفي السببية والعلية في العالم والطبيعة.

ويرفض في الوقت ذاته الرأي القائل بعدم وجود الصدفة، وأن كل ما هو موجود في العالم ضروري محكوم لأسبابه وقوانينه الحتمية.

ويؤكد على أنه لا ضرورة محضة ولا صدفة محضة، بل أن الصدفة تتضمن عنصراً من الضرورة وتأخذ مكانها داخلها، والضرورة تشق طريقها وسط ركام من الصدف.

هذا مجمل المقولة الماركسية حول الضرورة والصدفة كما جاء في كتاباتها الديالكتيكية[١].

---

(١) أنظر: (أسس الماركسية ـ اللينينية) بنقل أسس الإشتراكية العربية ص ١١٠ ـ ١١١ ، والموسوعة الفلسفية ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ ،وعرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ١٢٦ ـ ١٣٢ .

وقد عرضت الماركسية بعض الأمثلة لدعم رأيها، ومنها:

هلاك بستان من الفاكهة بسبب الإعصار. قالوا: إن للإعصار أسبابه، ولكن ليس من شأنه أن يؤدي إلى هلاك البستان، غير أن أسبابه كانت بالنسبة إلى البستان خارجية عارضة غير منبثقة من الظروف الجوهرية لنمو البستان. لذا كانت الحادثة نفسها صدفية. إن هلاك البستان لم يكن أكيداً على الإطلاق، وفعل الإعصار إزاء هذا البستان هو صدفي، رغم أن مثل هذه الصدف كثيراً ما تحدث[٢].

ومنها: قطار يخرج عن الخط ويدمر. قالوا: أننا قد نعرف أن سبب الحادثة كان عدم إحكام ربط بعض قضبانه مثلاً. ومع ذلك فالحادثة كانت صدفةً وليست ضرورة، لأنها نتجت عن ظروف لا علاقة حتمية بينها وبين حركة القطارات ما دام من الممكن فنياً تحقيق الشروط الفنية التي لا يقع معها ذلك الحادث[٣].

٨ ـ الملاحظة

أنه حين نؤمن بأن لا شيء يحدث تلقائياً وبدون سبب، وأن كل ظاهرة محكومة بأسبابها وقوانينها الحتمية، كان ذلك يعني أن حدوث أي ظاهرة هو ضرورة وحتم، مهما كان نوعها.

ولا ترتبط هذه النتيجة بكثرة حدوثها أو بندرته، فهي ضرورة موضوعية سواء أعرفنا أسبابها أم لم نعرف، ولا مكان للصدفة التي أرادوها، ولا يمكن التمييز بينها وبين الضرورة، حينئذٍ إلا إذا ربطنا قوانين الظاهرة الموضوعية بالعلم والمعرفة كعنصر مميز بين ظاهرة وظاهرة أو بين ظاهرة ضرورية وبين ظاهرة صدفية.

فلو أخذنا في المثال الأول، معرفة أسباب الإعصار ولو بسبب الرصد

---

(٢) أنظر: المصدر الأخير ص ١٢٨ ـ ١٢٩.
(٣) أنظر: (أسس الماركسية ـ اللينينية) بنقل: أسس الإشتراكية العربية ص ١١٠ ـ ١١١

مثلاً، فإن هذه الظاهرة تكون ضرورة وحتماً بالنسبة إلى من عرف ذلك. بينما تكون بالنسبة إلى من لم يعرف صدفةً.

وكذا الحال بالنسبة إلى المثال الثاني ، فلو افترض أن شخصاً ما كان يعلم عدم إحكام ربط قضبانه،كانت هذه الحادثة بالنسبة إليه ضرورة، وهي بالنسبة إلى من لم يعرف صدفةً.

وبهذا الاعتبار تتحول حقيقة موضوعية واحدة إلى شيء ذاتي يرتبط بذات الإنسان وإدراكه، وإلى مفهوم شخصي، يختلف باختلاف الأشخاص كمفهوم مثالي ميتافيزيقي تشدد المادية الجدلية على رفضه، وحينئذٍ تفشل محاولتها لإثبات وجود الصدفة كظاهرة موضوعية.

ومن جهة ثانية: فإنه بالرغم من دعوى المادية الجدلية حتمية القوانين العلمية التي تضبط العالم المادي، فإنها لا تستطيع أن تتهرب من النسبية، كما في المثال التالي:

اصطدمت سيارتان فتحطمتا. فإن تحطم كل منهما ظاهرة كانت نتيجة عاملين: داخلي وهو قوة السيارة المصدومة، وخارجي، وهو قوة السيارة الصادمة، وعليه تكون ظاهرة ضرورية بسبب العامل الداخلي، وصدفية بسبب العامل الخارجي، ويصح أن تنصف بهما معاً بصورة متوازية، لكن بنسبتين.

ومن جهةٍ ثالثة فإنه حين نجد المادية الجدلية تقول:

«أنه لا توجد أية صدفة مطلقة. هناك صدفة بالنسبة إلى شيء فقط. إنه لمن الخطأ أن نفكر أن الظاهرة إما أن تكون ضرورة محضة أو صدفة محضة. إن كل صدفة تتضمن عنصراً من الضرورة، والضرورة تشق طريقها وسط ركام من الصدف....»[1].

كان هذا يعني أنها تكرس النسبية التي ذكرت بصراحة ووضوح، وتشكك

---

(١) أنظر: المصدر السابق ص ١١١

في حتمية القوانين العلمية التي التزمتها، وتصبح الصدفة التي تعنيها مجرد مصطلح لا يعبر عنها في الواقع كظاهرة موضوعية.

* * *

وعلى أي حال فإن التفسير الآلي يتألف من عنصرين هما عنصر الصدفة الذي يفسر حدوث الحركة الأولى في المادة الأزلية الراكدة التي حدثت للمرة الأولى وانتهى دورها. وقد عرفت أن هذا يعتمد على فرضية خيالية لا تعتمد على شيء.

والعنصر الثاني الذي سموه (قانون التعليل) أو (مبدأ التعليل) الذي صاغوه على النحو التالي:

إنه مجرد وقوع الحركة الأولى صدفةً في المادة الكونية الراكدة، وجدت فيها تلقائياً سلسلة من العلل والمعلولات لا نهاية لها، يمكن إثباتها بالطرق الرياضية. فالحركة الأولى (الصدفة) نتج عنها حركة أخرى أكبر منها، والحركة الثانية نتجت عنها حركة ثالثة أعظم وهكذا ـ تماماً كما يحدث عندما ترمي بحصاة صغيرة مياهاً راكدة في حوض من أحواض المياه، فإن دوائر الحركة المسببة عن رمي الحصاة ستكبر وتتعاظم وتنتشر حتى يشمل الحوض كله. وكل ما حدث من وقائع هو نتاج طبيعي وحتمي لما سبقه من تلك الحركة. حتى دفع الغلو بعضهم إلى القول بأن تاريخ الكون كله قد حدد مسبقاً، ووضع مصير كل الوقائع والظواهر المستقبلية بصورة قطعية، منذ لحظة حدوث الحركة الأولى، لأنه لم يعد في وسع الطبيعة إلا أن تسلك طريقة واحدة في الوصول إلى هدفها النهائي في عملية آلية لا تحيد عنها[1].

وببروز النظرية الميكانيكية ساد الإعتقاد في القرنين الماضيين بأن كل ظاهرات الكون والطبيعة مرتبطة بسلسلة العلة والمعلول بصورةٍ آلية، وأن هذا

---

(١) أنظر: الدين في مواجهة العلم ص ٤٨ بتصرف.

يكفي لاثبات البديل عن الإلّه الخالق وإبطال وجود الله، واعتبارها قانوناً علمياً يفسر جميع الظواهر الكونية والطبيعية[1].

٩ ـ ملاحظات

أولاً: أن العنصر الثاني من التفسير الميكانيكي يعتمد كلياً على العنصر الأول، وهو حدوث الخلل الأول في المادة الأولية صدفةً الذي هو كالأساس له. وقد عرفت أن افتراض الصدفة افتراض مغرق في الوهم والخيال ولا دليل يثبته، وإذا كان العنصر الثاني وهو قانون التعليل معتمداً في أساسه على ما هو باطل فهو باطل أيضاً تبعاً له.

ثانياً: إن هذا التفسير يجمع بين يديه أمرين متناقضين، فهو من جهة يعتبر كل ظاهرة مرتبطة بقانون التعليل، وأنه لكي تحدث ظاهرة لا بد أن تنبثق عن ظاهرة قبلها، هي بمثابة العلة في حدوثها.

وهو من جهة أخرى يعتبر وقوع ظاهرة وقوع الخلل الأول في المادة الأولى لم تنشأ عن شيء قبلها وغير محكومة بعلة سابقة عليها. بل حدثت صدفةً دون سبب. أي أن افتراض الخلل الأول الصدفة لا يشمله قانون العلة والمعلول وأن هذا القانون غير مطرد ولا يشمل كل ظاهرة ولا يرتبط به جميع الوقائع. ويخرج عن كونه قانوناً علمياً ترتبط به جميع الظواهر.

ثالثاً: لقد فشل هذا التفسير الآلي في تعليل حدوث الخلية الحية من المادة الميتة، رغم اشتراكها معاً في العناصر الكيماوية التي يتألفان منها دون فرق بينهما، إلا في عنصر الحياة الذي تمتاز به الخلية الحية دون المادة الميتة، مما يعجز قانون التعليل عن تقديم أي سبب معقول له.

رابعاً: وفشل أيضاً في تعليل إشعاع الراديوم الذي هو من العناصر المشعة، والألكترونات تتحول تلقائياً إلى حطام بطبيعته، دون أن يستطيع تفسير ذلك بطريقة آلية.

---

(١) المصدر ص ٤٢.

وفي تعليل جذب المغناطيس للحديد نحوه بطبيعته دون أن يكون مدفوعاً إلى ذلك بعملية آلية مادية.

وفي تصرفات الإنسان ذاته وإرادته وعواطفه وحوافزه ومعارفه وسواها التي هي من شؤونه والقائمة في طبيعته دون أن تصدر عنه بعملية ميكانيكية مادية.

ويقف التفسير الميكانيكي أمام أسئلة عديدة دون جواب.

إذا كان حدوث الكون والعالم مرهوناً بوقوع بعض المصادفات (كحدوث خلل أول في المادة مثلاً) فكيف تفسر اضطرار جميع الحوادث والظواهر على طرق معينة ثابتة، وفي قوانين علمية حتمية تضبطها وتحكمها، وفي نسق مطرد، تمضي في حركة ارتقائية مدهشة لتكوين هذا العالم بما فيه من ظاهرات وتنسيق عجيب.؟

ولماذا لم تبق الحركة الأولى (الصدفة) مجرد حركة سلبية دون أن تصبح حركة إيجابية خلاقة، ينتج عنها هذا الكون المليء بالعجائب والغرائب والتنظيمات المدهشة؟ وما هو خطر هذه الحركة المفترضة الخالقة للنظام الشمسي في زاوية من زوايا هذا الكون العظيم.؟

وما هو منطق هذه الصدفة في حدوث الحركة الأولى التي كانت السبب الأول في وجود الكائن الحي من مادة لا حياة فيها، ووفرت له كل أسباب الحياة والبقاء، وعملت على إبقاء الظروف والأحوال باستمرار لمصالحه ومنافعه كما هي منذ ملايين السنين، دون أن يطرأ عليها أدنى تغيير يعارض مصالح الإنسان[1].

١٠ ـ التفسير المادي الديالكتيكي

وهذا التفسير يشترك مع التفسير الميكانيكي في طرح فكرة وجود خالق محرك للكون خارج المادة من الحساب، وفي اعتبار المادة أزلية، وأنه لا موجود غير مادي، وأن هناك حركة هي التي أوجدت الكون وخلقت أشياء الطبيعة. غاية الأمر أن التفسير الميكانيكي يعتبر المادة ساكنة، ويفترض الحركة عارضة عليها،

(١) أقتبسناه من: الدين في مواجهة العلم ص ٤٧.

واعتبرها عملاً آلياً خاضعاً لقانون التعليل بعد أن افترض الحركة الأولى في هذه المادة الساكنة الراكدة صدفةً كما سبق.

أما التفسير الديالكتيكي فيعتبر المادة متحركة بذاتها منذ الأزل وأصيلة ملازمة لها، وليست بعارضة عليها كما يقوله المذهب الميكانيكي.

أو كما قالوا: «إنه لم تكن أبداً حالة كانت فيها المادة بلا حركة.. إن الحركة هي شكل بقاء المادة، شكل وجود المادة. إن الحركة خاصية ملازمة للمادة. ولا وجود للمادة بلا حركة، وهي لا توجد إلا في الحركة... وإننا قد رأينا بأن المادة، الطبيعة. ليست بحاجة على الإطلاق إلى (محرك) فالحركة الداخلية تلازمها بوصفها خاصية جذرية لا تنفصم عنها. ولا معنى لسؤال المرء من أين ظهر ما يوجد منذ الأزل»[1]

«ولا يمكن أن توجد مادة في العالم بدون حركة، ولا حركة بدون مادة... وحيث أن العالم لا نهائي فإن كل جسم يشترك في عدد لا نهائي من أشكال الحركة»[2].

وبهذا المنهج تفادت المادية الديالكتيكية نقاط الضعف التي يتسم بها الإتجاه الميكانيكي التي كانت مثار النقد والإعتراض على ما سبق.

ويستخلص من النصوص الماركسية التي ذكرنا بعضها فيما سبق ومن غيرها، أن هيكل البنية الديالكتيكية يقوم على مقولات أهمها:

أ - إن المادة أزلية ليس لها بداية كما أنها أبدية ليس لها نهاية، ولا تفنى.

ب - إن الحركة شكل من أشكال المادة وهي ذاتية وملازمة لها، ولا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى، فهي لذلك أزلية ولا نهائية - تماماً كالمادة.

جـ - إن الحركة تشمل كل التغيرات والعمليات الدائرة في العالم، وتعم كل التغيرات الجارية في الأشياء والظاهرات من التنقل البسيط حتى التفكير.

---

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٤٢ - ٤٣.
(٢) أنظر: الموسوعة الفلسفية ص ١٦٣.

د ـ إن المراد من الحركة هو التغير والتحول والتطور.

هـ ـ إنه ـ كما قال (لينين) في : المادية والمذهب النقدي التجريبي : «ما من شيء في العالم غير المادة المتحركة، والمادة المتحركة لا تستطيع الحركة إلا في المكان والزمان (مجلد ١٤ ص ١٦٢)»[1]

أي أن المكان والزمان لا نهائيان، لأن حركة المادة لا تتم إلا في الزمان والمكان، وبما أن المادة لا نهائية، وحركتها أيضاً لا نهائية، لعدم إمكان فصلهما بعضهما عن بعض، إذن الزمان والمكان لا نهائيان.

و ـ إنه لا وجود لعالم غير مادي، وليس هناك شيء على الإطلاق غير المادة المتحركة المتطورة وما يتولد عنها، وعدا هذا لا يوجد ولا يمكن أن يوجد شيء آخر غيرها.

ز ـ طالما ليس هناك أي شيء غير المادة فإن الممكن وجوده هو عالم واحد فقط (العالم المادي) ، وجميع العوالم مادية، وتؤلف جميعها عالماً مادياً واحداً، ووحدته تكمن في ماديته.

حـ ـ إن العالم يتحرك ويتطور بذاته من حركته الذاتية، فهو لهذا ليس بحاجة إلى محرك خارج إطار المادة والعالم، إذ الطبيعة ليست بحاجة على الإطلاق إلى (محرك) فالحركة الداخلية تلازمها بوصفها خاصية جذرية لا تنفصم عنها، ولا معنى للسؤال : من أين ظهر ما يوجد منذ الأزل[2].

أو كما قال (ستالين): في المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ص ١٧.
«العالم يتطور تبعاً لقوانين حركة المادة، هو ليس بحاجة لأي عقلٍ كلي»[3].

ط ـ وهو المقولة الأساسية في الفلسفة الجدلية، إن المادة والأشياء والظواهر تحتوي في باطنها على تناقضات وأضداد متصارعة، ففي داخل كل شيء

---

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٤٤ ـ ٤٥.
(٢) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٤٣.
(٣) نقلناه عن فلسفتنا ص ٢٠٧.

جانب سلبي وآخر إيجابي، وفيه ماضٍ وحاضر ومستقبل، وعناصر تفنى وتحتضر، وعناصر تولد وتنمو.

وهذا هو المحتوى الباطني للأشياء المادية لعملية التطور والحركة والتحول، والدفع إلى الأمام، وهو الأساس الذي تقوم عليه عجلة التغيرات الكمية المتراكمة لتتحول إلى تغيرات كيفية، في عملية شاملة لكل تغير وتطور في الكون والطبيعة، التي تجري في باطن المادة بذاتها، دون أن تنشأ من سبب خارج عنها، وذلك بما احتوته المادة في داخلها من أضداد متصارعة متناقضة، في وقت واحد ولحظة واحدة، يتلاشى فيها شيء ليولد شيء آخر سواه، وهذا التناقض الداخلي في باطن الأشياء هو المحرك للمادة وأشيائها، بل هو الحركة نفسها كما جاء في بعض النصوص الجدلية.

وإلى هذا أشار (ستالين) في مؤلفه السابق ص ٧[١].

«إن الديالكتيك ـ خلافاً للميتافيزيقية ـ لا يعتبر الطبيعة حالة سكون وجمود. حالة ركود واستقرار، بل يعتبرها حالة حركة وتغير دائمين. حالة تجدد وتطور لا ينقطعان. ففيها دائمًا شيء يولد ويتطور، وشيء ينحل ويضمحل. ولهذا تريد الطريقة الديالكتيكية أن لا تكتفي بالنظر إلى الحوادث من حيث علاقة بعضها ببعض، ومن حيث تكييف بعضها لبعض بصورة متقابلة، بل أن ينظر إليها أيضاً من حيث حركتها من حيث تغيرها وتطورها ، من حيث ظهورها واختفائها».

وقال أيضاً في الكتاب نفسه ص ١٢:

«إن نقطة الإبتداء في الديالكتيك ـ خلافاً للميتافيزيقية ـ هي وجهة النظر القائمة على أن كل أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي على تناقضات داخلية، لأن لها جميعاً جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً، ماضياً وحاضراً، وفيها جميعاً عناصر تضمحل وتتطور، فنضال هذه المتضادات هو المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية»[٢].

(١) نقلناه عن المصدر ذاته ص ٢١٦.
(٢) نقلناه عن المصدر السابق ص ٢٣١ ـ ٢٤٢.

ي ـ إن العملية الديالكتيكية ترتبط ارتباطاً جذرياً بوجود تناقض في المحتوى الباطني للأشياء، فإذا لم يوجد تناقض لا تقوم أي عملية ديالكتيكية ولا يوجد أي صراع، فبوجود التناقض يوجد الصراع والحركة، لكن لا بد أن ينتهي هذا الصراع إلى خلق جديد. مولود جديد، ولا يمكن أن يبقى التناقض مستمراً ودائمًا وخالياً من الصراع، دون أن يخرج منه ما يكون حلاً لهذا التناقض، وإلا لم يكن تناقضاً، وكانت الحركة التابعة له ليست بحركة جدلية.

أي أن العملية الجدلية هي عملية خلق وإضافة ، يتحقق بها الحل الجدلي للصراع بين النقيضين بولادة شيء جديد يتجاوز طبيعة الأمرين المتناقضين، وهذا هو معنى التطور.

وتبعاً لقانون حركة المادة الذاتية القائمة على التناقض في باطن الأشياء وصراعها الداخلي، نفهم على أساسه كيف تكوَّنت أشياء العالم والطبيعة، ولم يعد هناك حاجة إلى افتراض إلَهٍ خالق لتفسير كل ما حدث في الكون والطبيعة، ونعزوه إليه ، وأصبح هذا القانون هو البديل عن الإلَه الخالق ، وعن افتراض السبب الأول وراء العالم والطبيعة.

هذا هي المقولات الرئيسية التي يقوم عليها التفسير الديالكتيكي في نشأة الكون والعالم، وقد أسهبنا فيها توضيحاً لأسس الفكرة الديالكتيكية المادية.

١٠ ـ الرد

إن أهم هذه المقولات هي: أزلية المادة وأزلية الحركة تبعاً لها، ومقولة التناقض في المحتوى الباطني للمادة على النحو المذكور آنفاً أي أعتبار المادة جدلية (ديالكتيكية) علمية.

وما عدا ذلك من مقولات يرتبط بهاتين المقولتين أرتباطاً أساسياً، ومتفرع عنها. وقد سبق الكلام عليهما وما فيهما من ملاحظات ومناقشة فلا نعيد.

ونضيف هنا إلى ما سبق، أنه من المتفق عليه اليوم أنه قبل خمسة بلايين

سنة، لم يكن هناك كون ولا عالم ولا أحياء ولا نجوم ولا كواكب ولا شموس ولا أي شيء سواها من الكائنات الحية وغير الحية، سوى المادة، وأنه منذ خمسة بلايين سنة بدأ تكوُّن العالم والكائنات.

وهذا يعني أنه لو ارتدت تصوراتنا إلى ما وراء خمسة بلايين سنة. إلى عشرين بليون سنة، لما وجدنا أي أثر (للمادة الجدلية) الموجودة منذ الأزل الذي لا يحدَ، فهل كانت هذه المادة في تلك المسافات الشاسعة من الزمن جدلية، أم كانت في حالة قصور وسكون؟؟

فإن كانت جدلية في تلك الدهور المفترضة، فلماذا لم يولد منها شيء جديد وبقيت مادة فقط إلى ما قبل خمسة بلايين سنة، حين بدأت تعطي ثمار جدليتها وحركتها وتناقضها وبدأ تكوين العالم، وبدأ كل شيء بالظهور؟؟ فأين كانت هذه الجدلية قبل ذلك وما كان عملها.؟

وكل جواب لهم سيكون رجماً بالغيب ورجوعاً إلى المثالية الذاتية، وهم يرفضون الغيبية والمثالية معاً.

وإن كانت المادة في تلك الأدوار السحيقة في القدم في حالة قصور وسكون ذاتيين، فكيف أكتسبت صفة الجدلية بعد ذلك وأصبحت حركتها ذاتية، ومن أين جاءتها هذه الجدلية والحركة؟؟. إن لم يكن هناك محرك لها خارج عنها.

ومن جهة ثانية: فإن الطبيعة إذا كانت جدلية - كما قالوا - وأنها خاضعة لقانون التناقض والتطور، فمعنى هذا أنه لا يمكن أن توجد عناصر بسيطة ثابتة ونهائية في العالم، ما دامت خاضعة لعملية التناقض، إذ أنه على هذا فكل عنصر فرضناه يحتوي على عملية جدلية في باطنه تؤدي إلى ولادة شيءجديد وهكذا.

ومعنى ذلك أيضاً أن العناصر كالهدروجين والأوكسجين، أو الأليكترون والبروتون مثلاً، سيتطور إلى عناصر وأشياء أخرى لا صلة لها بهذه العناصر. ولا أظن أن المادية الديالكتيكية ستلتزم بذلك.

ومن جهة ثالثة فإن الماركسية تنصب محاولتها على اعتبار المادية الديالكتيكية علمية، بالرغم من أنها اعتمدت في صياغة مقولتها هذه على العلوم

التي كانت سائدة في عهد ماركس وإنجلز في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهي في بداية تكوينها، حين كانت أعمالاً فرضية لم تصل بعد إلى درجة القوانين الثابتة. وقد اعتبرتها قوانين علمية حتمية قطعية، وأغفلت من اعتبارها إغفالاً تاماً تطور تلك العلوم التي أصبح الكثير منها أوضح رؤ يةً من قبل وقوانين علمية ثابتة لا تتغير.

وعلى أي حال فإن المادية الديالكتيكية إذا كانت علمية - كما يقولون - فالواجب أن تتطور تبعاً لتطور العلوم، وهذا ما لا يقول به زعماؤ ها.

ومن جهة رابعة فقد قالوا:

«العالم بطبيعته مادي. حوادث العالم المتعددة هي مظاهر مختلفة للمادة المتحركة»[1].

وقالوا: «ليست في العالم أشياء لا يمكن معرفتها»[2]

وقالوا: «المادة - يكون من العبث التساؤ ل عما هي»[3]

وخلاصة هذه النصوص المتعارضة تعني أنه ليس باستطاعتنا معرفة كل شيء في العالم. ذلك لأنه لا يمكن معرفة حقيقة المادة وأنه من العبث التساؤ ل عما هي، ولا يملكون الجواب عن هذا السؤ ال سوى ما قالوه في كتاباتهم الماركسية وهو:

«المادة مقولة فلسفية تعني الواقع الموضوعي الذي يوجد مستقلاً عن الوعي ومنعكساً فيه. وهي تكثّرٌ لا نهائي للظواهر الموجودة والأشياء والأنظمة. إنها قوام جميع الخواص والعلاقات والتفاعلات وأشكال الحركة المختلفة، ولا توجد المادة إلا في ضرب لا نهائي من الأشكال العينية. لن يكون من الصواب أن ننظر إلى (المادة كمادة) على أنها جوهر

---

(١) المادية الجدلية والمادة التاريخية ص ٢٦.
(٢) المصدر نفسه ص ٣٠.
(٣) أنظر: الحركة في الطبيعة لروجية جارودي ص ١٧.

أولي غير قابل للتحول خارج أشكالها العينية. وتنكشف الماهية اللازمة للمادة عن طريق خواصها وتفاعلاتها المتنوعة لمعرفة ما هو قائم. لمعرفة المادة نفسها»[1]

وتجيب بعض الكتابات الماركسية عن السؤال المطروح، ما هي المادة؟ بما خلاصته: المادة مفهوم واسع يشمل جميع ما هو خارج وعينا وإدراكنا، وأن شأن مفهوم (مادة) شأن مفهوم (شيء)، وهي كلمة تعبر عن الأشياء العينية الخارجية بمختلف أنواعها. فالحجارة والأشجار والرمال والشمس والحيوانات والبحار والنجوم وغيرها الكثير، يسمى كله بكلمةٍ واحدة (المادة). إن مفهوم المادة مثل مفهوم الشيء، إلا أنه مفهوم واسع جداً. ومفهوم المادة يتميز عن المفاهيم الأخرى العادية بتعبيرها عن العلائم الجوهرية العامة! لا عن مجموعةٍ ما من الأشياء وحسب ، وإنما لجميع الأشياء والظاهرات في العالم[2]

ويستنتج من هذا أن الماركسية لا تملك تحديداً لماهية المادة ولا تستطيع معرفة حقيقتها، وإنما تفهمها عن طريق تلك الأشياء العينية الخارجية بما فيها من خواص وتفاعلات متنوعة. ومعنى هذا أنه ليس للمادة بحد ذاتها وجود، إلا في الذهن والذات. وهذا ما تحاول الماركسية رفضه منذ البداية، ولكنها ارتكست في الذاتية من حيث تريد أو لا تريد.

وإذا كانت لا تملك من معرفتها سوى معرفة موضوعاتها وخواصها وأشكالها التي لا حصر لها، كان إطلاقها القول بأنه (ليست في العالم أشياء لا تمكن معرفتها) أو أن كل شيء جدلي خاضع لعملية التناقض، ينطوي على كثير من المجازفة والإعتباط وإرسال القول على عواهنه ، دون تقدير لمسؤولية الكلمة. ذلك لأنه إذا كانت المادة ـ كما يعترفون ـ ليست سوى الأشياء العينية الخارجية وخواصها الموجودة فعلاً والتي ستوجد، وهي أشياء لا عد لها ولا حصر، ولا يمكن لأي عقل بشري أن يحيط بها جميعها أو أن تشمل ملاحظته كل الأشياء الكونية والطبيعية وأشكالها وخواصها، ولا معرفتها ، كان حكمنا عليها

(١) أنظر: الموسوعة الفلسفية ص ٣٩٣.

(٢) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٣٢.

بأي حكم مستنداً إلى استقراء ناقص، ومعتمداً على ملاحظة غير كاملة، لأن الإستقراء التام والملاحظة الكاملة غير واردين في أشياء المادة غير المتناهية، إذ المادة ليست إلا في ضربٍ لا نهائي من الأشكال العينية كما قالوا من قبل، وذلك كله لا يسوغ الحكم بإمكان معرفة جميع الأشياء، أو الحكم بأن الأشياء والطبيعة جدلية محكومة لقانون التناقض، الذي هو في واقعه فرض احتمالي وترجيحي، وليس قانوناً علمياً نهائياً قطعياً.

وما دامت المادة هي تلك الأشياء العينية الخارجية المتنوعة، وليست بشيء له وجود وشخصية مستقلة، فلا يمكن - والحال هذه - أن نصدر عليها حكماً عاماً، أو أن نخضعها جميعاً لقانون واحد، نفسر بها حركة الأشياء المختلفة وظاهراتها، التي يتمتع كل منها بوجوده المستقل، ذلك لأن لكل منها قانوناً خاصاً يحكمه ويفسره. فهناك قوانين خاصة بالعضويات الحية، وقوانين خاصة بالنباتات، وقوانين بالحرارة والكهرباء، وقوانين لكل نوع من الكائنات والظاهرات، ولا يمكن تفسير كل منها بقوانين الآخر الخاص به.

وما دامت تلك الأشياء وظاهرات الطبيعة لا نهائية فإن قوانينها غير نهائية أيضاً ولا يمكن حصرها، وبالتالي: لا يمكن إعطاء حكم عام عليها وإخضاعها لقانون شامل، هو قانون التناقض والحركة. لأن علمنا لم يستوعب إلا شطراً ضئيلاً بالنسبة إلى ما زلنا نجهله من أشياء الكون والطبيعة، رغم الجهود العلمية المتواصلة.

ويقال نفس الشيء في الحركة، إذ لا يمكن إصدار قانونٍ عام يضبط ماهية الحركة ونتائجها، ما دامت أشكالها متنوعة، وتختلف ماهية كل منها عن الأخرى. فهناك الحركة الميكانيكية في انتقال جسيمات المادة أو الأجسام، والحركة الفيزيائية في العمليات الحرارية والكهربائية، والحركة الكيمائية في اتحاد وانفصال الأيونات، والحركة البيولوجية في التغيرات التي تحدث في العضويات الحية، والحركة الإجتماعية في التغيرات التي تحدث في الحياة

---

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٤٣.

الإجتماعية، وهكذا غيرها مما لا يزال مجهولاً.

لكن هذا لا يعني أن الحركة بمختلف أنواعها ذاتية للمادة تظهر فيها، دون أن يكون لها محرك من خارجها، إلا على سبيل الظن والترجيح، ولا يصح بعد هذا إطلاق القول: «بأن الطبيعة ليست بحاجة على الإطلاق إلى (محرك). فإن الحركة الداخلية تلازمها بوصفها خاصة جذرية لا تنفصم عنها. ولا معنى لسؤال المرء: من أين ظهر ما يوجد منذ الأزل»[1]

لأن غاية ما يمكن قبوله هنا هو أن كل نوعٍ من الحركة له موضوع خاص وحقل خاص. أما أنها توجد دون سبب. دون محرك، فهو لا ينطلق من نهج سليم.

ومن جهةٍ خامسة، فأن هناك بعض الحقائق لا خلاف فيها بين الماديين الجدليين وبين الإلهيين.

أولاً: أن المادة في حركة دائبة وتطور مستمر.

ثانياً: أن هذه الحركة بحاجة إلى سبب محرك لها ويوجدها. عملاً بقانون السببية.

لكن المسألة الرئيسية التي يدور حولها الصراع بين الفريقين هي في حقيقة هذه الحركة، هل هي أصيلة وذاتية للمادة، أم أنها عارضة وطارئة عليها؟.

فالمادية الجدلية تدعي بأنها أصيلة في المادة وذاتية لها وليست بعارضة عليها، أي أن المادة هي بذاتها متحركة ومحركة بصورة وحدوية لا ثنائية بين المحرك والمتحرك، لأن الحركة قائمة في صميم المادة وجوهرها، فهي لذلك لا تحتاج إلى سبب لحركتها من خارج على ما سبق. بل باطنها هو المخزن الذي يحتوي على التناقضات، والتطور والحركة والتكامل.

أما الفلسفة العقلية فتفهم الحركة على أنها عارضة على المادة، وليست بذاتية لها، وتؤكد على الثنائية والتعددية بين المحرك والمتحرك. ذلك لأن الأخذ

---

(١) أنظر عرض موجز للمادة الديالكتيكية ٤٣.

بالنظرة الوحدوية بين المحرك والمتحرك يفضي إلى الجمع بين صفتين متناقضتين، فوجود الشيء باعتبار أنه محرك وسبب يعني أنه سابق على المتحرك والسبب، ووجوده باعتباره أنه متحرك، ومسبب يعني أنه متأخر عن السبب والمحرك ، ويؤدي إلى أن يكون السبب مسبباً في وقت واحد وموضوع واحد.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن المتناقضات التي يحتويها باطن المادة، إن كانت موجودة ومجتمعة بالفعل بصورةٍ متوازنة، فلا حركة للمادة، بل جمود وسكون، وإن كان أحد النقيضين مغلوباً للآخر فلا تناقض ولا حركة ولا تطور أيضاً.

وإن كانت موجودة ومجتمعة بمعنى أنها موجودة بالقوة والإمكان والإستعداد لقبول التطورات والتحولات التدريجية ولقبول المادة للتكامل نحو الصعود بالحركة ، فهذا يعني خلو محتواها الباطني من أي تناقضٍ، عدا استعدادها للتطور والتكامل بخروجها التدريجي من القوة إلى الفعل، بعد أن تستكمل شروطها وظروفها الملائمة.

ومن كل ما سبق يتبين ـ بوضوح ـ فشل التفسير المادي بكلا اتجاهيه الميكانيكي الآلي والديالكتيكي، وضعف الأسس التي يقومان عليها.

ولا بد بعد هذا من أن يولىَّ البحث هنا وجهته شطر ما وراء الطبيعة، وأن يقوم على أساسٍ ديني، وعلى مقدمات غير مادية خارج المادة. ذلك لما ذكرنا سابقاً من أن السبب في وجود الكون إما أن يكون مادياً، سواء أكان في الإطار الآلي الميكانيكي أو الجدلي (الديالكتيكي) وهذا ما كشفت المناقشة عن ضعفه وعدم صدقه، وإما أن يكون روحياً غير مادي، وأمراً خارجاً عن المادة، وعلى أساسٍ ديني، وهو الذي انحصر فيه البحث، إذ لا ثالث لهما يمكن أن يكون سبباً لنشوء الكون والعالم.

وبعد هذا فهل هناك ما يحول دون البحث في هذا الموضوع فيما وراء الطبيعة. على أساس غير مادي، وافتراض أمر خارج الطبيعة، يكون هو السبب الأول في حدوث هذا العالم، كأحد الإفتراضات التي ينبغي أخذها بعين الإعتبار، حين يكون البحث علمياً وموضوعياً؟.

وما الذي يخشاه الماديون من البحث فيما وراء المادة، وعلى أساس ديني كظاهرة تلف البشر أجمعين منذ عصورهم القديمة إلى اليوم، مما لا ينبغي إغفالها أو تجاوزها أو طرحها من الاعتبار، وهم القائلون:

إن «الظواهر الروحية والذهنية يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة. مثلها في ذلك مثل الأشياء المادية»[1]

حتى أعلنوا مسبقاً ومن الأساس وبكل صراحة:

«لقد أثبت العلم إثباتاً قاطعاً بأنه لا وجود لعالم غير مادي. ومن غير الممكن أن يكون له وجود»[2]

لكن قد عرفت ـ فيما سبق ـ أن ما قدمته المادية سواء منها الميكانيكية الآلية أو الديالكتيكية، من تفسير وتعليل لأثبات ما تدعيه من عدم الحاجة الى سبب خارج المادة، لا يعدو كونه أفتراضاً وأحتمالاً لم يحالفه التوفيق، وليس له ما يدعمه من دليل أو برهان، ولم تستطع أن تبعد من طريقها ظلال الميتافيزيقية والغيبية، التي تلف الكثير من مقولاتها التي توكأت عليها في تفسيرها وتعليلها، رغم التطبيل والتزمير لها من دعاة المادية، وعدائها للميتافيزيقية والغيبية، ورغم ادعائها العلمية لمقولاتها القائمة على التجربة والمشاهدة على ما تقدم في بعض الفصول السابقة.

١١ ـ من عليه الإثبات

قد يتحذلق بعض هؤلاء ويضع هذه القضية في إطارٍ فقهي، ويقول: إن من يؤمن بالقضية الإلهية الذي يدعي وجود إله خالق وراء هذا الكون، هو الذي تقع عليه مسؤولية إقامة الدليل والبرهان. أما المعارض والمنكر فلا يطالب بالدليل على إنكاره، إذ يكفي لتبرير إنكاره عدم الدليل على وجود الإله الخالق.

---

(١) أنظر هذا النص في: الأسس الإشتراكية العربية ص ١١٥ نقلاً عن (الأسس الماركسية ـ اللينينية).

(٢) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٥٢.

ولكن قد جهل هؤلاء أو تجاهلوا، أن اختيار الموقف من هذه القضية، سواءأكان إيجابياً أم سلبياً، قد أصبح من القضيايا العقائدية التي يفترض فيها الجزم واليقين الذي هو بحاجة إلى ما يدل عليه.

ومن جهة ثانية: فإن موقف كل من الفريقين موقف إيجابي. فالماديون الميكانيكيون يدعون بأن المحرك الأول للمادة هو الخلل الأول الصدفي، ثم تتالت حركات المادة بقانون التعليل. والماديون الجدليون يدعون بأن حركة المادة ذاتية وأزلية، وليس بسبب خارج المادة.

والإلّهيون يقولون بأن المحرك والخالق للمادة هو سبب مجرد خارج عنها. هو الإلّه الخالق.

إذن: موقف كل منهما إيجابي، يطالب بالإثبات وإقامة البرهان.

ومن جهة ثالثة: فالمادية لا تقف من القضية الإلّهية موقف التردد والشك حتى لا تطالب بالدليل، وإنما تقف منها موقف من ينفي وجود السبب المجرد. وجود الإلّه الخالق خارج الطبيعة، وتؤكد عليه بصورة قاطعة، وهي في هذه الحال لا تختلف عن حال أنصار القضية الإلّهية المؤمنين بوجود إلّهٍ خالق وراء المادة. فكل منهما مطالب بالدليل، لأن النفي بصورة قاطعة يتحول إلى موقف إيجابي حتماً أيضاً، ويحتاج إثباته إلى البرهان.

وعلى هذا الأساس فإنه إذا كان المبدأ الرئيسي لدى الماديين هو أن الحقيقة العلمية ما كانت نتيجة التجربة والمشاهدة الحسية، فعليهم - إنسجاماً مع عموم هذا المبدأ - أن يثبتوا بطلان الحقيقة الإلّهية، بالتجربة والمشاهدة الحسية أيضاً، وفي نفس المستوى الذي يثبتون به الحقائق الأخرى.

١٢ - القضية الإلّهية

والآن وبعد أن فشل التفسير المادي بكلا احتماليه وافتراضيه الميكانيكي والديالكتيكي كما سبق، فمعنى ذلك أن الأسس التي يقوم عليها هذا التفسير تنطوي على ضعفٍ وقصور، وتفرض عليه إعادة النظر فيها من جديد.

وما دام تفسير حدوث العالم منحصراً بين تفسيرين متعارضين كلياً لا ثالث لهما، هما التفسير المادي بكلا افتراضية، والتفسير الديني الذي يفترض مبدأ أعلى متميزاً عن المادة يكون هو السبب الأول الذي انبثق عنه كل موجود، وهو الخالق المدبر للكون والكائنات جميعاً. والذي على أساسه يفسر حدوث العالم والطبيعة، حين عجزت القوانين المادية بكل ما لديها من قوانين طبيعية عن إعطاء مثل هذا التفسير.

وإذا وضح فساد التفسير المادي على ضوء ما سبق، فإن التفسير الديني يظل وحده قائماً دون معارض. الذي يستطيع وحده أن يقول كلمته لتفسير المشكلة التي يقف منها المذهب المادي موقف معاناة وحرج وخجل، لا يستطيع أن يقول فيها شيئاً واضحاً لا نقص فيه.

وليس للمادية من مبرر لرفض التفسير الديني إلا أن هذا التفسير قائم على أساس غيبي. على الإيمان بإله خالق ليس بمادي، وأنهم لا يؤمنون إلا بالمادة. إلا بما كان نتيجة التجربة والمشاهدة الحسية. فلا وجود لشيء غير مادي على ما سبق.

صحيح أن التفسير الديني يقوم على أساس غيبي، لكن لماذا تنكروا للغيبية، وهم أنفسهم مرتكسون في الغيبية في كثير من مقولاتهم.

فالمادية الآلية تؤمن بالصدفة التي أحدثت الخلل الأول والحركة الأولى في المادة الراكدة الساكنة ذات القصور الذاتي، وتعتبرها الإله القادر الخالق لكل شيء.

والمادية الجدلية تؤمن بالتناقض الذي تحتويه باطن المادة، وهو المحرك الذاتي لها، وهو الإله الخالق لكل المظاهر الكونية المتنوعة.

أليس كل منهما فكرة غيبية يعبر عنها كل من المذهبين المذكورين بطريقته الخاصة؟.

هذا بالإضافة إلى ما ذكرناه سابقاً من مظاهر الغيبية في المذاهب المادية.

على أن التجربة والمشاهدة الحسية لا قيمة لهما وحدهما بمعزل عن العملية

الفكرية، ولا تكفيان في استخلاص الحقيقة منها ما لم يدخل عنصر الإستنباط فيها، الذي يميز الحقيقة عن غيرها، ويكوِّن فكرةً صحيحةً عما نقلته إلى الذهن تلك التجربة والمشاهدات الحسية مما لا يمكن وحدهما أن يعطي مثل هذه المعرفة الصحيحة. ومن هنا قال (رســل):

«إنني أؤمن بالمبدأ القائل بأن هناك طرقاً لاستنباط وقائع من وقائع أخرى... وبالتحديد: الإستنباط من (وقائع أعرفها بدون استنباط) لوقائع لم تتأت لي معرفتها بتلك الطريقة»[1].

وقال أيضاً:

«إنني أجزم بأن هناك طرقاً للإستنباط أقرب إلى الحق، ويجب قبولها رغم أنه لا يمكن إثباتها بالتجربة»[2].

وهذا يعني أن القضية الدينية أصبح من الممكن إثباتها بالدليل والبرهان.

والمادية حين رفضت الغيبية إنما رفضته على أساس فهم خاطىء لمعنى الإيمان بالغيب الذي ترتكز عليه القضية الدينية، وفسرته بالإيمان الأعمى، وأنه إدراك شيء ما على أنه صادق دون برهان، وأنه اعتقاد أعمى في القوى الخارقة للطبيعة،[3] وأن الحجج على وجود الله ترتكز على إيمان أعمى.[4]

لكن المادية أساءت فهم الغيبية هذه، رغم أن الغيبية تمسك بتلابيبها في أكثر من مقولة كما أسلفنا. ذلك لأن العلم (القائم على التجربة والمشاهدة الحسية) الذي تعتمده المادية، يقتصر نشاط بحثه على مظاهر الأشياء الأولية الخارجية، ولا يتعدى إلى مجال تعيين حقائقها تعييناً حقيقياً ونهائياً، أما حين يتخطى في نشاطه إلى هذا الميدان فإنه سيتبع نفس طريق الإيمان بالغيب الذي تسلكه القضية الدينية، وهو البحث عن حقائق غير معلومة بواسطة حقائق

---

(١) المصدر نفسه.
(٢) أنظر الموسوعة الفلسفية ص ٦٥.
(٣) أنظر المصدر ص ١٠.
(٤) أنظر: الدين في مواجهة العلم ص ٣٤.

معلومة، رغم أنها لم تقع في نطاق ملاحظاتنا. ومن أمثلة ذلك: الذرة والألكترون اللذان لا سبيل إلى إنكارهما، برغم أنه لم يشاهدا قط، ولكنهما يعتبران من أكبر الحقائق العلمية التي كشفت في هذا العصر. لكن الوسيلة الوحيدة للعلم بوجودهما إنما هي بواسطة العلم بنتائجهما وآثارهما.

ونفس الشيء يقال بالنسبة إلى القضية الإلٓهية. فقد توصلنا إلى الإيمان بالإلٓه الخالق بواسطة معرفة آثاره الكونية وحكمته فيها. رغم أننا لم نشاهده ولم نلمسه بأيدينا، ولكن تكوَّن إيماننا به من وقائع معلومة وملحوظة لدينا. من آثاره في هذا الكون العظيم.

إذن ليس الإيمان بالله والإيمان بالغيب هو إيمان أعمى ومن دون برهان، كما فهمت ذلك المادية وبخاصة الجدلية منها.

١٣ ـ الكون نفسه يروي القصة

قد تبين فيما سبق استحالة أزلية المادة، فلسفياً وعلمياً، ونضيف الآن أيضاً:

أولاً ـ إن المادة عَبر تقلباتها وكيفياتها وتحولاتها في مدى زمنها الماضي السحيق، هي أمور عينية خارجية تحققت ووجدت واقعاً.

وكل ما كان وموجوداً واقعاً وبالفعل فهو محدود بالزمان والمكان. كذلك، لا يمكن أن يكون لا متناهياً بل وجوده العيني الفعلي واقعاً يفرض كونه محدودا ومتناهياً، وما كان متناهياً لا يمكن أن يكون أزلياً، مهما أوغل في القدم أو قصرت أفكارنا وتصوراتنا عن إدراكه وحصره.

ثانياً ـ إنه من المتفق عليه بين العلماء اليوم أن هذا الكون قد حدث منذ خمسة بلايين سنة نتيجة لانفجار فوق العادة، أي أن له عمراً محدوداً، رغم أن هذا التحديد كسائر التحديدات فيما يتعلق بأشياء هذه المواضيع، قد تزيد وقد تنقص، لكن على كل حال فله عمر محدود.

وهنا نتساءل إذا كانت المادة ـ من وجهة النظر الجدلية ـ أزلية، ومحكومة

بقانون التناقض في باطنها وبالتالي تتحرك بحركة ذاتية أزلية تبعاً لأزليتها، فلماذا لم يوجد الكون قبل هذا التحديد، الذي هو فترة ليست بشيء بالنسبة إلى حساب الأزل . والمفروض حسب النظرة الجدلية أنها موجودة بذاتها ومتحركة بذاتها بفعل التناقض الذي يحكمها منذ الأزل. وكان يلزم ـ انسجاماً مع هذه المقولة ـ أن يوجد الكون منذ بلايين بلايين السنين، وبما أن شيئاً من ذلك لم يحدث، فإن ذلك يشير إلى وجود خلل ونقص في هذه المقدمة، وهو إما وجود عيب في أصل أزلية المادة، وإما في قانون التناقض والحركة الذاتيين الذي افترضوه، وإما في كليهما:

فإن كان الخلل في أزلية المادة فذلك يعني أنها حادثة لم تكن من قبل، وأن حدوثها كان بسبب خارج عنها.

وإن كان في احتواء المادة على التناقض الذاتي في باطنها وبالتالي على الحركة الذاتية فمعنى ذلك أنها لم تكن متحركة بحركة ذاتية تبعاً لقانون التناقض الذي افترضوه، وأنها كانت ساكنة غير متحركة ولا محكومة بحركة ذاتية أزلية، ولكنها تحركت بعد أن لم تكن متحركة، ولا بد أن يكون حدوث حركتها هذه بمحرك غير ذاتي، بل بمحرك خارج عنها.

وبكلمة ثانية: إن المادة لو كانت أزلية ومتحركة ذاتياً بفعل التناقض الذي يحكمها منذ الأزل لكان سبباً موجباً ومباشراً في حدوث الكون منذ الأزل، ولخلقت العالم قبل تلك المدة المحددة، المفترضة لعمر الكون. ولما لم يكن شيء من هذا قد تحقق فإنه يشير إما إلى أن المادة غير أزلية بل حادثة، وإما إلى أن حركتها ليست بذاتية ولا أزلية ولا تناقض في باطنها. وأن حركتها حدثت بفعل سبب خارج عن المادة. وبالتالي يعود الأمر إلى المذهب الآلي الذي عرفت ما عليه من ملاحظات.

فإن قالوا: إن مثل هذا وارد على المؤمنين بالقضية الإلهية فالإله الخالق ـ من وجهة نظرهم ـ أزلي، فلماذا لم يكن الكون مخلوقاً له منذ الأزل، وقبل تلك المدة المحددة تبعاً لأزلية الخالق؟.

ويجاب: إن هذا يصح في الأسباب الموجبة الطبيعية والمؤثرات القسرية. أما بالنسبة إلى الله الخالق، وهو فاعل بالإرادة فلا يلزم ذلك، ذلك لتوسط إرادته واختياره وعلمه في فعله وخلقه. وحينئذٍ تكون أفعاله وآثاره تابعة لإرادته واختياره، لا لمجرد وجوده كما يأتي.

ثالثاً ـ إن المادة ـ من وجهة نظر الماديين الآليين ـ بعد التسليم معهم جدلاً بأزليتها، يفترض أن يكون وضعها في مرحلة البداية ، كتلة أو (كمّا معيناً) في بساطة وتجانس تام. وبتعبير آخر، ذات (قصور ذاتي)[1] فلا تنوع في ذات المادة ولا عناصر مختلفة فيها. ذلك لأن افتراض أي تنوع فيها، يوحي ـ ضرورة ـ بتدخل عوامل وأسباب متنوعة تحكم تنوعها، وهذا يتنافى مع ما افترضناه في البدء من أنها في حالة قصور ذاتي، وأنه ليس لها خاصة إلا خاصة واحدة هي خاصة (الكم) الذي سيكون المؤثر الوحيد في تطوراتها اللاحقة.

وهذا يعني أنه لا يمكننا تصور المادة ـ في هذه الحال ـ منظمة بأي طريقة فرضت، لأن افتراض ذلك يفضي إلى أنها خاضعة لتركيب ذري فيها ـ الذي اكتشف العلم اليوم تركيبه وتنظيمه ـ ويشير إلى تدخل جزيئات نووية متنوعة في تنظيمها منذ البدء، وهو خلاف ما اعتبرناه منذ البداية، من قصورها الذاتي.

ومن هنا فتنظيمها الذري الذي سيكون عليه في المستقبل مرحلة لتطورها، الذي يؤدي إلى ظهور العناصر والجزيئات النووية المختلفة. بالرغم من صعوبة تصور تكوُّن النواة المادية الأولى من عناصر وأجزاء من نفس المادة ذات القصور الذاتي.

---

(١) يراد به خضيصة في المادة تبقيها ثابتة على حاليها من سكون وحركة. إذا لم يؤثر فيها قوة خارجية. أنظر المعجم العلمي المصور ص ٢٠٧.

وبكلمة ثانية أن كل جسم يظل على حالته ـ سكوناً وحركةً ـ ما لم يطرأ عليه ما يغير حالته. ومؤدى هذا أن يظل المتحرك متحركاً إلا إذا أسكنه عامل خارجي، وأن يظل الساكن ساكناً إلا إذا حركه محرك خارجي، والعالم الخارجي الذي يحرك جسمًا ساكناً يفقد من حركته وطاقته هو نفسه بمقدار ما أعطى من الحركة للجسم الذي حركه. (أنظر: الحتم والحرية في القانونالعلمي ص ١٠٤).

ولكن لو سلمنا ـ جدلاً ـ بإمكان ذلك، فالسؤال المطروح هو: كيف تبدأ عملية دورة الإندماج بين الجزيئات بالنسبة إلى النواة الأولى في وقت واحدٍ بالنسبة إلى العناصر الإثنين والماية المكتشفة اليوم.

وهنا لا بد من افتراضين إثنين، الأول حدوث جميع العناصر حدوثاً عَرْضياً وبمستوى واحد ووقتٍ واحد، أي أنها حدثت دفعة واحدة.

الثاني: حدوثها طولياً وبالتتابع والتدريج، أي حدوثها واحداً بعد واحد، ويتولد بعضها من بعض.

فإن كان الأول فذلك يعني أن عنصراً واحداً منها حدث بصورة طبيعية و خضع لمبدأ السببية بواسطة مؤثر واحد، هو خاصة (الكم) في المادة فقط، التي كانت في حالة بساطة وتجانس تام وفي قصور ذاتي.

أما بقية العناصر الأخرى فسيبقى حدوثها شاذاً دون مؤثر وغير محكوم لمبدأ السببية، وبمعزل عن ذلك المؤثر الوحيد الذي لا يمكن أن يكون هو السبب في حدوثها في نفس الوقت الذي حدث فيه أحدها. كل ذلك إنسجاماً مع فرض بساطة المادة وقصورها الذاتي.

وإن كان الثاني فذلك يعني أن هناك مجموعة من التحولات العنصرية في حالات متعددة، وعنصر واحد منها فقط حدث من ذات المادة مباشرةً فقط. أما بقية العناصر الأخرى فتتولد بعضها من بعض أولاً فأولاً في تسلسل طولي.

وعلى هذا فسيكون هناك سلسلة مؤلفة من ماية وواحد من التحولات العنصرية تنشأ من العنصر الأول الذي حدث مباشرة من ذات المادة، ويتشكل كل عنصر منها في نفس الوقت، بحيث تبقى فيه بقية العناصر الذي سبقته،

وهي تتعرض في هذه الحال لواحدة وماية حالة من التعادل الطبيعي الكيماوي المختلفة، الذي يتضمن تدخل عامل مختلف أيضاً عن قانون الإندماج الأول الذي نشأ منه العنصر الأول، بل أكثر من هذا، إنه يتضمن تدخل عامل لكل حالة من الحالات الواحدة والماية. ذلك لأنه لا يمكن أن تختلف حالات التعادل الكيماوي الطبيعي مع وحدة العامل فيها، بل أن اختلاف

الحالات يوحي باختلاف العوامل التي تدخلت في حدوثها، إذ لو كان العامل واحداً في جميع الحالات لما اختلفت طبيعة تلك العناصر. ذلك ما يتنافى مع ما افترضناه في البداية من أنه ليس هناك إلا قانون واحد هو خاصة (الكم) في المادة وأنها ذات قصور ذاتي،فلا يمكن والحال هذه أن تتعدد العوامل وتختلف النتائج. ومن هنا كانت هذه السلسلة المفترضة لا يمكن تفسير حدوثها على ضوء القانون الواحد المشار إليه.

وبكلمة ثانية: إن هناك واحدة ومابة من العمليات الطبيعية المختلفة لم تنشأ من خاصة (الكم) التي افترضناها ، بل نشأت من عوامل وأسباب مختلفة، وهويتعارض مع ما فرض من القصور الذاتي للمادة المستقل عن الزمان، والخلو من أي عوامل حرارية ديناميكية. فلا يمكن والحال هذه إلا أن يكون هناك تدخل عامل من خارج كان سبباً في تطورها وتحولها وحدوث عناصرها. وهو بالتالي يبطل القول بأزلية المادة[١].

ومن جهةٍ أخرى فإنه لو أخذنا بالإفتراض الثاني، وهو أن العنصر الثاني انبثق من العنصر الأول، والثالث من العنصر الثاني وهكذا، فإن ذلك يتطلب عملية جيولوجية طويلة، ولا أظن أن ذلك يكون مقبولاً لدى العلماء. وبخاصة أن مشكلة تعيين وترتيب حدوث العناصر، أيها حدث أولاً، وأيها حدث ثانياً وثالثاً وهكذا، يدور في دوامة من الإحتمالات والتخرصات لا يمكن اعتبار شيء منها فاصلاً في الموضوع.

وعلى أساس هذه الرؤ ية فالقول بأزلية المادة وبالتالي أزلية الكون ضرب من التخرص، والغيبية، وبعيد عما يدعون من أن العلم أثبت إثباتاً قاطعاً أزلية المادة، وأنه لا شيء يوجد خارج العالم المادي. كما جاء ذلك في بعض الكتابات الجدلية.

---

(١) اقتبسناه من كتاب الظاهرة القرآنية ص (٣٥) باضافة وتصرف.

١٤ ـ لماذا قالوا بأزلية المادة؟

ويبدو أن المادية وبخاصة الجدلية منها تعتمد بصورة رئيسية لمقولتها في أزلية المادة التي دفعتهم إلى القول ـ دون تحفظٍ ـ بأن العلم أثبت أزلية المادة إثباتاً قاطعاً، على تلك الفروض الإجرائية التي أسموها بالقوانين العلمية للمادة، أو بقوانين البقاء، وهي المبادىء الثلاثة:

١ ـ مبدأ عدم فناء المادة، ويراد به أن الأشياء المادية مهما تلاشت أجزاؤها وانفصلت ذراتها بعضها عن بعض، فإن هذه الذرات والجزيئات نفسها باقية لا تتجدد ولا تفنى ولا تفسد ولا يتغير جوهرها ولا ماهيتها.

٢ ـ مبدأ عدم فناء الكتلة[1]، الذي اكتشفه (لافواريه)، وهو أن كتلة المواد التي استعملها في تجاربه تظل كما هي مهما تغيرت العلاقات والتكونات والتغيرات الكيمائية في أثناء التفاعل من أوله إلى آخره.

٣ ـ مبدأ عدم فناء الطاقة، أو قانون حفظ الطاقة، ويراد به افتراض أن كل قوةٍ تلقى مقاومة مساوية لها في المقدار ومخالفة لها في الاتجاه، فلو أن كرتي (بلياردو) اصطدمتا على المنضدة لكانت جملة الحركة بين الكرتين بعد الإصطدام مساوية لجملتها قبله، أي أن حركة هذه الكرة المتحركة قد تقل، وتزيد حركة الكرة الساكنة الثانية المصدومة، ولكن مجموع حركتها واحد.

وبكلمة ثانية: إن الكرة المتحركة بمقدار أربعين من الحركة حين تصطدم بكرةٍ أخرى ساكنة فتحركها بحركة مساوية لمقدار ما فقدته الأولى من حركتها. فأذا كان انتقال الحركة كاملاً كانت حركة الكرة الثانية مساوية تماماً لحركة الكرة الأولى، وأدى هذا إلى سكون الأولى تماماً. ومن هنا ينتج أن الحركة التي يحدثها

---

(١) كانت الكتلة في القرن التاسع عشر لأي جسم تعتبر مجموع ذراته وجزئياته، وهذا يعني أن قانون عدم فناء الكتلة يعني نفس ما يعنيه قانون عدم فناء المادة، ولكن الكتلة في المفهوم النيوتوني شيء مختلف عن المادة، فهي في هذا المفهوم مقدار ما في المادة، من قوة العزوف عن التغير أو قوة البقاء على حالته الراهنة ـ سكوناً وحركةً ـ ضد عوامل التغيير الخارجية، أو هي قوة القصور الذاتي في المصطلح النيوتوني الجديد. أنظر: (الحتم والحرية في القانون العلمي ص ١٠٩) نقلاً عن كتاب (الكون الغامض) لجيمس جنز ص ٥٠.

الجسم المتحرك في الجسم الساكن لا يمكن أن تزيد على ما في الجسم المتحرك من الأصل[1].

١٥ ـ الرد

وتحمل هذه النظريات أو القوانين على ظهرها عدة ملاحظات جديرة بالاعتبار.

أولاً: إنها تنطلق من تجارب محدودة جزئية لاستنتاج حكم عام للمادة بأسرها. وما دام الحكم العام وهو عدم فناء المادة أو الكتلة أو الطاقة، يقوم على تجارب جزئية محدودة فهذا يعني أن هذه القوانين ما زالت في مرحلة الفروض والاجراءات العلمية، لم تتهيء بعد لتكون قوانين بمعناها العلمي، ولم تتجاوز عتبة الافتراضات، ونتيجتها ستكون حتما ظنية ليست يقينية.

ثانياً: إن هذه القوانين ـ مع التسليم بصدقها ـ لا تعني سوى بقاء المادة واستمرارها أبداً، ولا تعني بحال أنها أزلية غير حادثة. ولا تلازم بين أن تكون المادة باقية وأبدية لا تفنى، وبين كونها حادثة مخلوقة، وليس في ذلك ما يتعارض مع كونها حادثة. إذ المفترض من وجهة النظر الدينية، أن الخالق الذي أوجدها، أوجدها وأخضعها لقوانين لا تفنى معها.

ثالثاً: إن نتائج هذه القوانين التي افترضوها، وهي بقاء المادة، لا تنسجم مع وجهة النظر المادية التي اعتبرت جميع مقولاتها علمية قائمة على التجربة والمشاهدة الحسية، لأن نتيجتها في بقاء المادة وعدم فنائها الأبدي، نتيجة غيبية، واستنباط عقلي لغير المحسوس وغير المنظور من أشياء منظورة، ذلك لأن بقاء المادة بصورة أبدية مما لا يمكن أن تدركه حواسنا أو تجاربنا وهو خارج عن نطاق قدراتنا. والمادية كما نعلم ترفض مثل هذه الغيبية، وطالما رأيناها تدعي بل تحتكر لنفسها العلمية القائمة على التجربة والمشاهدة الحسية.

---

(١) أنظر: الحتم والإرادة في القانون العلمي ص ١٠٤ وص ١١٠.

رابعاً: قد عرفنا في أوائل هذا الفصل، أن القانون الثاني من الديناميكا الحرارية، يشير إلى فناء الكون والمادة، وإلى عدم أزليتها، وبناءً على هذا فإن الطاقة لا بد لها من كتلة . من مادة، ولا يمكن أن تكون إلا فيها كموضوع لها كما صرح بذلك (أينشتاين)[1]، فالطاقة إذن: تابعة للمادة أو الكتلة، وإذا كانت المادة قابلة للفناء وبالتالي ليست بأزلية، فالطاقة التابعة لها وجوداً كذلك. وعلى هذا فقانون بقاء الطاقة أو عدم فنائها إنما هو بالنسبة إلى المادة، أي أن بقاء الطاقة أمر نسبي وليست مطلقاً.

خامساً: إن قطعة الفحم المتوهجة إذا وزنت هي وما تخلف عن احتراقها، لوجد فارق بين وزنها هذا وبين وزنها قبل الإشتعال ، وهو وزن الضوء والحرارة والصوت ونحو ذلك من أشكال الطاقة المنبعثة من التوهج.[2] وهذا الفارق في الوزن حال احتراقها عما كانت عليه قبل الإحتراق، يشير إلى فناء قسم منها وبالتالي إلى عدم بقائها مادةً أو طاقةً، إذ يكفي في نقض هذا القانون عدم إطراده ولو في بعض الأجزاء . والفشل في تعميم نظرية ما كافٍ في دحضها من أساسها.

ومن جانب آخر، فإنه قد أجريت تجارب عديدة، أدت إلى ملاحظات هامة، أكدت للعلماء أن المادة قابلة للفناء، واعتبرت تلك القوانين ليست علمية نهائية، وإنما هي فروض إجرائية، افترصت لتفسير بعض الظواهر، وأنه لم ينشأ ما يدحضها حتى اليوم، لكنها لا تستطيع أن تثبت بصورة قطعية، لأن طبيعتها غير قابلة لهذا الإثبات القاطع، إلا أنها تظل هكذا وسيلة لتفسير بعض الظواهر، حتى يظهر ما يدحضها في المستقبل البعيد أو القريب.[3]

وعلى أي حال فليست معطيات هذه القوانين على فرض التسليم بها، بشيء ثابت بصورة قاطعة.

---

(١) أنظر: الحتم والحرية في القانون العلمي ص ١١٦.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر ص ١١٢ وص ١١٤.

وبخاصة أنه قد إنتهى الأمر بالمادة لدى العلماء إلى أنها ليست إلا شعاعاً له حالات مختلفة، فمرة تكون شعاعاً متجسداً، ومرات أخرى تكون شعاعاً منطلقاً، يتمثل في هيأة ضوء أو مغناطيس أو حرارة أو كهرباء، وأنه ليس في الكون شيء غير الإشعاع، وكل ما يخيل للإنسان من التغاير، إنما هو تغاير إشعاع متجسد عن إشعاع منطلق.[1]

* * *

وبعد كل ما سبق لم يبق لقوانين المادة الثلاثة التي كانت الركيزة الرئيسية للمادة في إثبات عدم فناء المادة أو الكتلة أو الطاقة، وبالتالي لاثبات أزلية المادة، أي قيمة علمية نهائية، وانتهى دورها الذي كان لها في القرن الماضي، ولم يبق لها إلا الأثر التاريخي الذي يحكي عن طبيعة الأفكار التي سادت في عصرها. وظلت قضية حدوث المادة والكون قائمة على حالها، وكيف نشأت، وما هو مصدرها؟ ومن الذي أوجدها؟.

ولا يساور الشك أي مفكر في أنه لا يمكن إرجاع ذلك إلى الصدفة، لأن ذلك يعني الإفلاس من المعرفة. فلا بد أن يكون وراء حدوثها سبب وفاعل خارج عنها. أما ما هو هذا السبب وما هو هذا الفاعل الذي أحدثها، فهو ما سنبحثه في الفصل التالي.

---

(١) المصدر نفسه ص ١٢٠

الفصل الرابع

يشتمل على:

١ ـ الفكر يضيء الطريق
٢ ـ الآثار تشهد
٣ ـ والحياة على الأرض أيضاً
٤ ـ النظام يشير إلى المنظم
٥ ـ هل هناك غاية أم عقلانية في الطبيعة؟
٦ ـ الله واحد
٧ ـ الله قادر
٨ ـ الله عالم
٩ ـ شبهتان وجوابهما



١ ـ الفكر يضيء الطريق

وتقدم الفلسفة العقلية صيغاً عديدة من الأدلة والبراهين.

أولاً: وجود الكون الحادث يعني وجود محدثه وموجده.

إن كل إنسان مهما كان حظه من المعرفة، يؤمن بأن للكون ـ بكل ما حواه ـ وجوداً، وعلى أساس علمه وإيمانه هذا تقوم جميع نشاطاته العملية والعلمية والحيوية.

والإيمان بحدوث الكون الذي لا يمكن أن يكون أزلياً لما أسلفناه يستدعي الإيمان بوجود محدثه الخالق، إذ لا يمكن أن يوجد هذا الكون هكذا من العدم، دون أن يكون له خالق موجد، وليس من المقبول ـ على ضوء مبدأ السببية الفطري ـ الفصل بين علمنا بحدوث الكون وبين سببه وخالقه، أو القول بوجوده صدفةً، وتحرره من علةٍ تحكم وجوده، تكون خارجة عنه.

ثانياً: إن كل ما هو موجود إما أن يكون وجوده قائماً بغيره ومنبثقاً عنه، أي أن لا يكون موجوداً بذاته، وإما أن لا يكون وجوده كذلك، أي أنه موجود بذاته لا من غيره. ويسمى الأول ممكن الوجود، ويسمى الثاني واجب الوجود.

وجميع الموجودات الممكنة لا بد أن تنتهي إلى ذلك الغير الذي هو واجب الوجود بالذات. إذ لو لم يكن هناك واجب الوجود لذاته لاستحال وجود أي شيء من الممكنات، لأنه كما قلنا إنما يكون وجودها بغيرها، وهو واجب الوجود، فإذا لم يكن هناك ذلك الغير لما وجد أي شيء منها.

ثالثاً : إن السبب في حدوث الكون بكل ما فيه لا يخلو من أحد افتراضات ثلاثة : إما أن يكون هو ذات الكون في حدوث ذاته، وإما أن يكون جزء منه سبباً في حدوثه، وإما أن يكون أمراً خارجاً عن الكون.

والإفتراض الأول لا يمكن قبوله، وذلك لما أشرنا إليه من قبل من أنه لا بد من أن يكون المحرك مغايراً للمتحرك، وأن يكون السبب غير المسبب، لأنه حين نعتبره سبباً في إيجاد نفسه، فإما أن يكون في هذه الحال موجوداً، وإما أن يكون معدوماً غير موجود، فإن كان الأول فيخرج عن افتراض كونه سبباً، لفرض أنه موجود، والموجود في حال وجوده - كما هو واضح - لا يحتاج إلى سبب بعد وجوده.

وإن كان الثاني فلا يمكن للشيء المعدوم أن يوجد شيئاً أو أن يكون سبباً في وجود شيء.

والإفتراض الثاني غير مقبول أيضاً، لأنه في الواقع يعود إلى الإفتراض الأول، إذ يستلزم جميع ما يلزم على الإفتراض الأول، فإن الجزء الذي افترض سبباً في حدوث مجموع الكون حتى بالنسبة إلى ذلك الجزء اعتبر سبباً في إيجاد نفسه أيضاً.

إذاً لم يبق إلا الإفتراض الثالث الذي تعين الأخذ به بعد فساد الافتراضين الأولين، وهو أن يكون السبب الذي يحكم وجود الكون أمراً خارجاً عنه، وهو الإفتراض المعقول من بين تلك الإفتراضات الثلاثة.

رابعاً: إننا حين نؤمن بأن الكون موجود، فلا بد من تفسير وجوده، وهنا يدور الأمر - كما قال فرانك ألن - بين احتمالات أربعة تتصدى لتفسير هذا الوجود:

(الأول): أن هذا الكون مجرد وهم وخيال لا حقيقة له، وأن الذهن البشري هو الذي يخلقه ويتصوره.

وهذا الإحتمال - كما ترى - مغرق في الخيال والوهم، وهو ينطلق من ذهنية سوفسطائية قديمة، تنفي وجود الحقائق، وقد أشرنا إليه من قبل.

(الثاني): أن هذا الكون بكل ما فيه قد نشأ بذاته، من دون أن يكون له

سبب أو علة في حدوثه، أي أنه وجد من تلقاء نفسه صدفةً.

وهذا الإحتمال ليس بأسعد حظاً من سابقه، ولا يقل عنه سخفاً، إذ هو يعني أن المسببات توجد دون أسبابها، وتتجاوز (مبدأ السببية) الذي هو من المدركات البدهية الذاتية، التي لا تحتاج إلى دليل، ويتساوى بإدراكها كل ذي عقل.

(الثالث): أن يكون هذا الكون أزلياً ، ليس لنشأته بداية، وهو موجود هكذا منذ الأزل، دون أن يكون هناك حاجة إلى سبب يحدثه ، لأنه موجود بذاته، وسيبقى كذلك إلى الأبد.

لكن قد عرفت - فيما سبق - فساد هذا التفسير، سواء أكان بالطريقة الميكانيكية، أم بالطريقة الديالكتيكية، وأن الرأي القائل بأزلية الكون والمادة لا يعتمد على قناعات علمية أو عقلية، ومعطيات العلم والفلسفة ترفضه رفضاً باتاً.

(الرابع): أن يكون هذا الكون معلولاً لسبب أزلي خارجٍ عنه، هو الله الخالق، إذ المفروض أن لا شيء سواه خارج الكون والمادة.

وهذا لإحتمال يتعين الأخذ به بعد أن بطلت الإحتمالات السابقة ، ولا مناص عن اللجوء إليه عقلاً. وبخاصة أنه يقدم التفسير الواضح - بغير تكلف - لحدوث الظواهر الكونية، حين تعجز القوانين الطبيعية عن تقديم مثل هذا التفسير، وهو يربط الأشياء بأسبابها ربطاً متسقاً تفقده تلك التفاسير الأخرى.

إنه حين تضطرب المذاهب المادية بجميع اتجاهاتها الآلية والجدلية وسواهما، التي تؤله المادة وتعتبرها خالقة كل شيء، في تعليل حدوث ظاهرات كثيرة، كتنوع الكائنات الحية وأجهزتها المعتمدة، وألوانها الرائعة التي نشاهدها في الطيور والفراشات والأسماك والحيوانات الأخرى، والذكورة والأنوثة في كلٍ منها، وكل خصائصها الجمالية الغريبة، التي أخفقت الداروينية وعقلانية داروين التي أبتدعها وفتنت بها المادية الجدلية في تعليلها إخفاقاً مخجلاً، نجد القضية الدينية تقدم تفسيرها لكل هذا باتساق وانسجام، وتربط كل ذلك بسبب أعلى

فوق المادة، هو الله الخالق الأزلي العليم، الذي تتدخل إرادته فيها، كحتمية مطلقة، إليه يرجع الأمر كله، وبيده ملكوت كل شيء.

وإلا فأي صدفةٍ أو حافزٍ حياتي ، أو حاجةٍ طبيعية، أو تطورٍ عضوي، يستطيع أن يفسر لنا تلك القيم الجمالية الرائعة المتمثلة في النقوش والألوان التي نشاهدها في أوراق الأشجار وألوان الزهور، وأجنحة الفراش وريش الطواويس والطيور الأخرى، لو لم يكن هناك خالق مبدع قدير يصمم تلك (الديكورات) الكونية والطبيعية وفق إرادته ومشيئته.

خامساً: إنه إذا لم يكن هناك سبب أعلى أزلي موجود بذاته ولذاته، وراء الطبيعة، فيستحيل أن يوجد أي كائن آخر، مما هو موجود فعلاً.

لأن هذا الكائن إن وجد، فوجوده إما أن يستند إلى العدم، وهو محال ومرفوض عقلاً، لأن العدم لا يمكن أن يوجد شيئاً أو يكون علة لشيء، كما أنه لا يمكن افتراض الصدفة هنا، لأنها لا تقع - على افتراض صحتها - إلا في مجال موجود ، أي في داخل نظام قائم بالفعل ، لكي يصح القول بحدوث ظاهرةٍ صدفةً لم تخضع لذلك النظام القائم، وتتمرد عليه.

وبكلمة ثانية: إن الصدفة لا يمكن أن توجد في العدم، بل لا بد لها - لو سلم بصحتها - من موضوع توجد فيه فعلاً.

على أن القول بالصدفة - كما أشرنا إليه من قبل - يعني الجهل بأسباب الظواهر.

وإما أن يستند وجوده إلى ذاته، بحيث يكون شيء واحد وفي آن واحد سبباً ونتيجةً ، وعلةً ومعلولاً، وهذا تناقض باطل.

وإما أن يستند وجوده إلى غيره. وهو السبب الخارج عن ذاته إذاً: لا بد من وجود خالق أزلي قدير، وهو الله رب العالمين.

٢ ـ الآثار تشهد

لا شك أن هذا العالم يزخر بالظواهر والآثار التي لا تحصى، فهناك كائنات حية وغير حية، ناطقة وغير ناطقة، من شجر ونبات، وإنسان وأحياء، وبحارٍ وأنهار وشمس وقمر ونجوم وكواكب، وهناك ليل ونهار يتعاقبان، وفصولاً أربعة تتوالى، وحرارة وبرودة وظواهر أخرى كثيرة ندركها بحواسنا، وندرك بالبديهة من مشاهداتنا لها أن وراءها صانعاً صنعها، وخالقاً دبرها، ومؤثراً أوجدها ـ تماماً ـ كما ندرك بفطرتنا وجود المتحرك من مشاهدة الحركة، ووجود النار من رؤية الدخان، ووجود الباني من مشاهدة البناء. وقديماً قيل: الأثر يدل على المؤثر.

وتعود هذه المقولة (الأثر يدل على المؤثر) في واقعها إلى (مبدأ السببية)، تقوم عليها علاقاتنا الإجتماعية والإقتصادية و نشاطنا العلمي والعملي والحياتي، ومعارفنا في كل مجالاتها، كمبدأ فطري وإدراك أولي.

وإثبات حقيقةٍ ما غائبةعنا لم نشاهدها من مشاهدة بعضِ آثارها يعتبر لدى العلماء، مقياساً علمياً مقبولاً، واستدلالاً سليماً سواء أكانت تلك الحقيقة الغائبة عنا مما يمكن مشاهدتها، وهو شيء كثير، أم لم يمكن مشاهدتها إما لأن طبيعتها تأبى ذلك، كالألكترون والجاذبية مثلاً، وإما لأن فاصل الزمان بيننا وبينها يجعل الإحساس المباشر بها مستحيلاً، كما في تحديد بدء وجود الكون وما إلى ذلك من شؤون كونية، على أساس وجود عناصر مشعة ما زالت قائمة موجودة، وعدم أزليته، إذ لو كان العالم أزلياً لانتهى الإشعاع منذ زمن لا نهاية له. وإما لسوى ذلك.

ومع هذا فالعلم يُسلِّم بوجود ذلك كحقيقة علمية لا يمكن تجاهلها، ذلك لأن لها آثاراً نشاهدها في تجربةٍ يمكن تكرارها مع وحدة نتيجتها.

ولا شك أن الحقائق التي نعرفها ليست محصورة في الحقائق المحسوسة مباشرةً، بل هناك حقائق أخرى عرفناها بطريق غير مباشر، أي بواسطة بعض آثارها، وهي التي تسمى بالحقائق المستنبطة، ولكن الحقيقة سواء عرفناها بطريق مباشر أو غير مباشر هي حقيقة من غير فرق بينها إلا في التسمية، لكن الوسيلة

للحصول على الحقيقة المستنبطة ليست إلا الإستنباط والتعليل القائم على مبدأ السببية، ونحن بروح هذا المبدأ الذي ندركه بالبديهة، لا يمكن لنا أن نفصل بين الآثار وبين مصدرها المؤثر ، وندرك الإرتباط بين المشاهدة غير المباشرة وبين الواقع، وأن العلاقة بينهما هي تعليل واستنباط عقليان ، لم تحدث من مشاهدة الحقيقة نفسها، بل من مشاهدة بعض آثارها.

ولا فرق في ذلك بين ما إذا كان الأثر مادياً والمؤثر مادياً، أو كان الأثر مادياً والمؤثر غير مادي، ما دام مبدأ التعليل العقلي هو المتدخل في ربط الأثر بالمؤثر مطلقاً، ويضفي على الأثر صفة الدلالة والمسبب ، وعلى المؤثر صفة المدلول والسبب، ويربط بينهما، وإلا فذات الأثر بمجرده ومن حيث هو لا يدل على شيء، حتى ولو كان المؤثر مادياً، إلا بتدخل عملية الإستنباط والتعليل العقلي كما سبق.

ومن هنا فلا مكان لاعتراض بعضهم على دلالة الأثر على المؤثر، وأنه لا يصح الإستدلال بهذا المبدأ لاثبات وجود الله الخالق، بدعوى أن الآثار الكونية مادية، وهي لا تدل على وجود ما ليس بمادي، وهو الإله الخالق، أي أن المادة لا تصلح أن تثبت ما ليس بمادي ، وبخاصة أن الأثر المادي ليس نتيجة لما هو غير مادي، وهذا يعني أنه يشترط وحدة طبيعة الأثر والمؤثر.

ولكن هذه الدعوى ليس لها أساس يقوم عليها، سوى ما تردده المادية من أن الظواهر المادية كلها نتيجة للمادة وتطوراتها ، وأنه لا موجود سوى المادة وقد سبق نقد هذه الدعوى، وما أكثر الأشياء المعنوية والنفسية التي ندركها بواسطة بعض آثارها المادية، ونبني عليها علاقاتنا الحياتية.

٣ ـ والحياة على الأرض أيضاً

إن هذه الأرض التي نعيش على ظهرها اليوم، كانت فيما مضى جزءاً من الشمس[١]، انفصل عنها نتيجة صدام عنيف وقع بين الشمس وبين سيار عملاق

(١) وهي نظرية ما زالت قائمة لدى العلماء، إذ لم تقم نظرية أخرى تبطلها حتى الآن، فهي لهذا تعتبر نظرية مقبولة ومعقولة.

آخر، ومنذ ذلك الزمان الموغل في القدم، الذي يقدر ببلايين من السنين، أخذ هذا الجزء المنفصل عن الشمس، يدور في الفضاء شعلةً من نار رهيبة، ولم يكن ظهور الحياة بكل أنواعها على ظهره ممكناً، لشدة حرارته، إذ كانت درجة حرارته حينذاك نفس درجة حرارة الشمس، وهي إثنا عشر ألف درجة (فهرنهيت)، وبعد مرور زمنٍ طويل أخذت الأرض تبرد، ثم تجمعت وتماسكت، حتى ظهر إمكان بدء الحياة على سطحها، ووجدت فيها وسائلها باحكام وتقدير، وهُيئت لها ظروف معينة، من حيث تحديد سرعة دورانها حول نفسها، وهي ألف ميل في الساعة، الذي يتكون منه الليل والنهار، إذ لو كانت سرعتها أكثر لأدّى ذلك إلى قِصَر الليل والنهار عما هما عليه الآن، ولو نقصت سرعتها عن ذلك لأدى إلى طولهما.

ومن حيث بعدها عن الشمس بقدر معلوم، وهو حوالي (٩٣,٠٠٠,٠٠٠) ميلاً، دون زيادة أو نقصان، إذ لو نقص هذا البعد الذي هي عليه الآن بمقدار نصفه مثلاً، لأدّى إلى احتراق كل ما عليها من حيوان ونبات، ولما كانت صالحة للحياة، ولو زاد بعدها عن الشمس ضعفه الآن، ، فسوف تؤدي برودتها إلى القضاء على الحياة بأكملها أيضاً. وهكذا سوى هذا من الظروف الملائمة التي قدرت لها تقديراً[١]

كل ذلك لتكون مهداً للإنسان وغيره من الأحياء، يستطيع العيش عليها، بعد أن توافرت له فيها كل وسائل الحياة والإستمرار.

يقول (دي نواي): بهذا الصدد:

«لا بد أن لا ننسى أن الأرض لم توجد إلا منذ بليونين من السنين، وأن الحياة ـ في أي صورة من الصور ـ لم توجد إلا قبل بليون سنة، عندما بردت الأرض»[٢]

والسؤال يقف أمامنا هو: إذا كانت الأرض حين انفصالها عن الشمس

---

(١) أنظر شرح هذا في : الإسلام يتحدى ص ٦٤ ـ ٦٨.

(٢) المصدر نفسه ص ٦٥ و ٧٦

كتلةً من نار رهيبة، ذات درجات حرارية عالية جداً، وكان من المستحيل في هذه الحال أن يعيش عليها شيء من الأحياء، ولكنها بعد ما بردت دبت الحياة في أرجائها، فمن أين جاءت إليها الحياة والأحياء، لو لم يكن هناك خالق عليم، نفخ فيها الحياة، وأخرج منها ماءها ومرعاها، وخلق الإنسان وغيره من الحيوان والنبات وسواهما.

هل وجد ذلك لذاته، أو وجد من العدم دون سبب. وقد مضى الكلام على كلا الأمرين.

وصدق الله العظيم إذ يقول:

﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾
الدهر: ١

٤ ـ النظام يشير إلى المنظم

هذا العالم بكل ما يحويه من كائناتٍ حية وغير حية، محكوم بدقةٍ فائقة لأنظمة وقوانين تضبط سيره وسلوكه، من أصغر ذرةٍ فيه التي لا ترى حتى بأكبر المجاهر، إلى أكبر مجرة سماوية، مما يثير فينا الدهشة والإجلال، لما فيها من روعة وانسجام واتساق، تفوق تصوراتنا، وتضعف قدراتنا التعبيرية حيالها.

فنحن أمام هذا الكون الذي يقدر علماء الفلك، أنه يتألف من خمسمائة مليون من مجاميع النجوم، مضروباً هذا العدد في خمسماية بليون مليون، وكلها تتحرك بحركة منتظمة، ومحكومة بقوانين ثابتة، رغم حركة قسم منها بسرعة مذهلة دائمة، ورغم أن بعض مجاميع هذه النجوم تبعد عنا بما قدره العلماء، بمقدار ثلاثين ألف سنة ضوئية، وهي منضبطة بسنن وقوانين صارمة، بحيث لا يصطدم بعضها ببعض، ولا يحدث اختلاف في سرعتها وحركتها.

وأمام الذرة التي يقول عنها العلماء بأنه لا يمكن مشاهدتها بأي منظار، حتى بالمناظر الذي يكبر الأشياء ملايين المرات، وهي مع هذا يحكمها نظام دوزان

وحركة شبيه بالنظام الموجود في المجموعة الشمسية ، فهي تحتوي على مجموعة من الألكترونات تدور حول البروتونات في نظام دقيق محكم لا تتجاوزه.

وأمام الخلية الحية التي لا ترى بالعين المجردة، والتي هي مبدأ العضويات الحية ، تخضع أيضاً لنفس قانون الأحياء المرئية بنفس المستوى.

وقد اهتدى العلماء أخيراً إلى فتح الخلية عن طريق الضوء تماماً كما نفعل عندما نشعل سيجارة من ضوء الشمس بواسطة زجاجة تجمع الأشعة في نقطةٍ صغيرة، تحرق طرف السيجارة، وبهذه الطريقة وحدها أمكن فتح الخلية، وتبين لهم أنها مجتمع مشحون بمخلوقات كثيرة مختلفة لكل مخلوق منها سمات خاصة، وأدوار يقوم بها، وعلاقات تربطه بغيرها من سكان الخلية.[1]

وأمام الإنسان أيضاً ، المخلوق السوي المميز على غيره من أحياء هذه الأرض بخلقه وعقله، فهو أيضاً محكوم بقانون من لدن تكوينه حتى موته. فنموه المتدرج في كل مراحله يخضع لقانون، منذ أن كان نطفة، يتحول في بطن أمه من طور إلى طور حتى يولد، ثم يمر بمراحل عديدة حتى يصير إنساناً مدركاً، دون أن يكون له إرادة في هذا التطور وهذه الولادة.

وهو مظهر رائع من التنظيم والإبداع، فكل أجهزته وأعضائه، وضعت بتصميم وتخطيط. فعيناه لم توجد عفواً ومصادفةً، بل ليبصر بهما، وأذناه لم تحدثا صدفةً ودون إرادة ، بل ليتلقى بهما الأمواج الصوتية ويسمع بهما، وفمه لم يوجد دون هدف، بل ليكون وسيلة لايصال الغذاء الذي ينمو به، ولسانه كذلك لم يوجد تلقائياً دون غاية، بل ليكون أداة تعبير وتفاهم مع غيره، وجهازه الجنسي لم يوجد هكذا صدفةً، بل ليكون الوسيلة للتوالد ونمو الجنس البشري. وهكذا سوى ذلك من أجهزته وأعضائه كلها وضعت بتصميم وإرادة لتؤدي هدفها، وليقوم بأعمالها وفقاً لغاية أرادها لها صانعها.

ولا يمكن افتراض الصدفة في وجودها، وبخاصة الزوجين الذكر والأنثى،

---

(١) أنظر: التفسير الكاشف م ٥ ص ٨٠ نقله عن مجلة روز اليوسف المصرية عدد نيسان إبريل سنة ١٩٦٩. وانظر: مجلة الفيصل عدد ٤٤ ـ ١٩٨٠ المقال للدكتور عبد المحسن صالح بعنوان: (الصندوق العجيب).

إنه لو سلمنا جدلاً بوجود الرجل صدفةً ، فلا يمكن التسليم ثانية بافتراض تكرر هذه الصدفة في وجود الأنثى.

إن القول بأن كل تلك الأجهزة الظاهرة الغاية من وجودها، وجدت صدفةً، يعني أن الصدفة المفترضة تتصف بالقدرة والعلم والإرادة، ويعني ثانية أننا نعبر عن الإلّه الخالق بلفظ الصدفة، أي أن المسألة مسألة اختلاف في التعبير فقط.

والنظام الذي يربط الأشياء والظواهر بقوانين تحكمها، ويرمي إلى غايات وأهداف ، يشير إشارة واضحة إلى وجود منظم يملك العلم والعقل والإرادة والقدرة، ولا يمكن لنا أن نتصور نظاماً من دون عقل وإرادة وعلم وقدرة.

وكلما كان النظام محكمًا ومنسجمًا مع الغاية التي أريدت ، دل على تفوق المنظم في حكمته وعقله. لأن النظام ـ أي نظام ـ ظاهرة، وكل ظاهرة لا بد لها من سبب منظم تصدر عنه، تعميمًا لمبدأ السببية الذي ندركه بالبداهة. وهو كما يثبت به وجود السبب للظاهرات من حيث هي ، ولمجرد وجودها، كذلك يثبت به وجود السبب المنظم من حيث نظامها المنسجم مع غايتها، دون فرق.

ولا فرق في منطق العقل في دلالة النظام على منظم، له علم وقدرة وإرادة، بين ساعة في يدك محكومة بضوابط وقوانين تضبط حركتها وتنظم سيرها، وتقوم آلاتها وأجهزتها وعقاربها الثلاثة بأداء مهمتها، وكل منها يؤدي دوره، في عملية مترابطة متشابكة، فأحد عقاربها يشير إلى ضبط عدد الساعات، وثانيها يضبط عدد الدقائق، وثالثها يشير إلى الثواني.

وبين هذا العالم بكل ما فيه من كائنات مختلفة، وهو يخضع لقوانين صارمة ثابتة لا يتخلف عنها، ولضوابط يربط حركته في عملية مستمرة، تؤدي غايتها بانتظام.

إنه لا فرق بين الموردين في أن كلًا منهما يشير إلى فاعل منظم عاقل قادر، ويذعن العقل بوجوده.

غاية الأمر أنه في مثال الساعة قد نشاهد صانعها المنظم ، ولا نشاهد

صانع الكون ومنظمه.

ولكن رؤية الفاعل ليس شرطاً في دلالة الفعل على الفاعل، والتدبير على المُدَّبر في منطق العقل، ومبدأ السببية الذي ندركه بالفطرة لا تخصيص فيه.

٥ ـ هل هناك غاية أم عقلانية في الطبيعة؟

في العالم والطبيعة ـ دون ريب ـ ظاهرات تفوق الحصر، تلفت أنظارنا، وتثير إعجابنا روعةً ودهشةً، لما فيها من مظاهر الفن والجمال والتصميم والتخطيط والإبداع، تعجز كل أدواتنا التعبيرية حيال وصفها. وهي لوحات فنية زيتية، تتجلى فيها العبقرية التي أبدعتها ولونتها، ووضعت خطوطها ورسومها المعبرة بدقةٍ وإحكام وتقدير.

والإنسان المجرد عن أية خلفية فكرية أو نزعة فلسفية، لا يستطيع حيالها إلا أن ينحني أمامها بإجلال وإعظام، لما فيها من روائع معبرة عن تلك الإرادة العليا العاقلة الحكيمة التي صنعتها، ومشيرة إلى بصمات الخالق المبدع الذي دبرها وصممها.

وهذه المظاهر ـ كما قلنا تتحدى الإحصاء، ويكفينا هنا أن نعرض لأمثلةٍ منها، تقع في نطاق مشاهدتنا وحسنا. فمن ذلك:

الخياشيم التي زودت بها الأسماك، التي تتلاءم مع حاجتها في بيئتها التي تعيش فيها، وهي الماء.

والأجنحة التي تتمتع بها الطيور، المنسجمة مع حاجتها في تحليقها في الجو.

ورئات الإنسان التي هي الوسيلة الأساسية لحياته في تنفس الهواء.

وأعين الإنسان المنسجمة مع حاجته في رؤية ما أمامه.

وآذان الإنسان التي هي إحدى وسائله الكبرى في معرفته عن العالم الخارج عنه وفي تلقي الأمواج الضوئية.

والأعضاء التناسلية في الزوجين الذكر والأنثى، التي هي الوسيلة الوحيدة

في التناسل والتوالد على هذه الأرض.

والسؤال المطروح هنا هو:

هل أن أمثال هذه الأجهزة والأعضاء في العضويات الحية، التي تتلاءم مع حاجتها وبيئتها وطريقة عيشها، كان حدوثها خاضعاً لفعل إرادةٍ عليا حكيمة، لغايات معينة، قد نعرف الكثير منها، وقد نجهلها، وهو الأكثر، وأنها لم توجد سدى، دون تصميم وغاية من وجودها، وهي بالتالي المؤشر القاطع على وجود الخالق الحكيم المريد القادر، كما تقوله العقيدة الدينية وأنصار القضية الإلهية؟.

أم أن حدوثها لم يخضع لإرادة إلّهٍ خالق، ولا تشير إلى وجوده من قريب أو بعيد، لأنها حدثت من ذات المادة وتطورها الداخلي، فلا غاية في الوجود، ولا علة غائية، وإنما هناك عقلانية في الطبيعة الحية، تتم بطريق طبيعي وتطور مادي، عبر نضالٍ طويل من التكيف وفقاً لظروف الحياة، أو وفقاً لحاجة الحياة، أو في الصراع من أجل الحياة، حسب التعابير المختلفة.

وعلى أساس قوانين الطبيعة وأسبابها وتطورها، تكوَّنت ـ على مر القرون ـ تلك العقلانية وذلك الإنسجام مع البيئة في الطبيعة الحية.

أي أن عقلانية المادة قد نشأت بذاتها من المادة، من دون سبب خارج عنها، وهي عبارة عن ا لتكيف والإنسجام مع متطلبات البيئة وحاجتها، فلا غاية في وجود تلك الأجهزة لأمرٍ خارج عنها، ولا إلهام ولا هداية في الطبيعة، لأن الطبيعة أو المادة تفعل ما تفعل دون قصد ولا إرادةٍ ولا غاية. وهذا ما تقوله المادية، وبخاصة الجدلية منها، إنطلاقاً من مقولتها الفلسفية الأساسية حول المادة، وهي أنه لا وجود غير مادي في العالم، ولا وجود لعالم آخر غير هذا العالم المادي، وأن ما يسمى بالروح أو العقل ما هو إلا نتاج المادة وتطورها.

ويتمثل هذا الإتجاه بوضوح في أقوال دعاة المادية الجدلية، فمن ذلك ما جاء في الموسوعة الفلسفية ص ٢٩٤ :

«وقد وجدت حقائق الغرضية ـ التي كانت تستغلها الفلسفة الغائية

لإثبات وجود الله ـ تفسيراً علمياً في نظرية داروين عن الإنتخاب الطبيعي».

وجاء فيها أيضاً ص ٢٩٧ :

« . . كذلك استخدم المفهوم القائل بأن غرض الطبيعة يكمن وراء العالم، ويمثل الأساس الأسمى والغاية النهائية لصيرورة العالم ـ استخدم كبرهانٍ فيزيقي غائي على وجود الله . . . وأعطت نظرية داروين في التطور تفسيراً للغرض النسبي للمخلوقات الحية، وبالتالي قوضت الغائية في علم الأحياء. . . وبينما ترفض المادية الجدلية التأملات المثالية، فإنها تقدم الأساس لتفسير عقلاني للغرضية في الطبيعة الحية».

وجاء في : عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ١٢٢ :

«إن دراسة الأسباب تساعدنا أيضاً على فهم ظاهرةٍ من أطرف ظاهرات الطبيعة، وهي العقلانية الموجودة فيها ، حسب المرء أن يلقي نظرةً خاطفةً على العالم المحيط ، حتى يكتشف فيه الإنسجام والتتابع المذهلين. إن العقلانية في الطبيعة تتجلى، مثلاً في تكيف الحيوانات والنباتات لظروف حياتها ، للبيئة المحيطة بها».

وجاء فيه أيضاً ص ١٢٤ :

«إن العقلانية تقوم على أسباب طبيعية واقعية. فليس من شيء هنا أيضاً فوق الطبيعة. . إن العلم وحده هو القادر على تفسير حقائق العقلانية.

. . . لقد برهن داروين أن هذه العقلانية تتم بطريق طبيعي. ففي النضال من أجل التكيف الأفضل لظروف الحياة أو في الصراع من أجل البقاء، والأمران سيان، لا بد من بقاءالأكمل، أي الذي يتكيف بصورة أفضل لظروف البيئة الخارجية. وعلى أساس قوانين الطبيعة والأسباب الطبيعية، تكونت في مجرى التطور التدريجي على مر القرون العديدة، تلك العقلانية، ذلك الإنسجام في الطبيعة الحية، الذي يذهلنا بهذه الصورة الآن».

ويفهم من هذه الأقوال، أن الأساس الوحيد الذي تنطلق منه المادية الجدلية لافتراض هذه العقلانية في الطبيعة، ونفي وجود غاية من وجود الأعضاء والأجهزة في الأحياء، هو نظرية (داروين) في الإنتخاب الطبيعي والتطور. وقد عرفت ـ فيما سبق ـ ما في هذه النظرية من جوانب الضعف، والملاحظات الكثيرة التي لا تستطيع هذه النظرية الإجابة عليها.

وافتراض هذه العقلانية التي تعني التكيف وفقاً لظروف الحياة والبيئة والحاجة والصراع مع الحياة، يعني أن الإنسان مثلاً: أصبح عاقلاً مدركاً ناطقاً، يمشي على قدميه، وسامعاً ومبصراً ولامساً، وذكراً وأنثى، ووجدت فيه الفوارق الطبيعية والتناسلية بعامل الحاجة إلى الحياة، وتكيفاً مع ظروف، أو إنسجاماً مع بيئته التي يعيش فيها.

وأصبح النمل مثلاً: يسعى لجمع قوته، ويدخره لأيام الشتاء ويبني الإهراءات الرائعة بطريقة هندسية، لتخزين ما يجمعه أيام الصيف، ويقضم ما يجمعه من الحبوب قطعتين، ويقضم بعضها أربع قطع كحبوب الكزبراء مثلاً، كي لا تفرخ لو قطعها قطعتين. كل ذلك كي لا تنبت وتفسد ولا تعود صالحة لقوته. كان ذلك بعامل التكيف مع ظروف الحياة والحاجة إليها.

وأن الخلية الحية الأولى تنقسم على نفسها وتتحول إلى ألوف الأنواع الحية العاقلة منها وغير العاقلة، بمختلف أصنافها وفصائلها وأشكالها وألوانها وطريقة حياتها، وتكوين هياكلها وأجهزتها وتناسلها. حصل كل ذلك بعامل الإنسجام والحاجة إلى الحياة، وتكيفاً مع ظروف الحياة، بذاتها بدون سبب خارج عنها، قدّر لها خلقها وشكلها وحياتها، ألهمها وهداها إلى سبيل معاشها.

وأن الأسماك تغادر الشاطىء عندما تهب العواصف بعيداً عنها، التي تبعث أمواجاً صوتية لا يستطيع الإنسان سماعها أو الإحساس بها، لكن الأسماك تشعر بوجود العاصفة قبل بلوغها الشاطى بفترة طويلة،

لأنها تتمتع بحاسة خاصة أو قل (رادار) لا يتمتع بها الإنسان، ولذلك تفر إلى مكان أمين حذراً من أن تقذفها العواصف إلى الشاطىء فتموت. كل بعامل التكيف مع الحاجة وظروف الحياة.

وأن (الكتكوت) (الصوص) عند اكتمال مدة حضانة الدجاجة لبيضها، يكسر جدار البيضة الداخلي ليخرج منها بواسطة قرن صغير ينبت على منقاره في اليوم الحادي والعشرين، يستعمله في تكسير قشرة البيضة لينطلق خارجاً منها، ثم يزول بعد بضعة أيام من خروجه من البيضة بعد أن يكون قد أدى مهمته واستغني عنه. كل هذا حدث تكيفاً مع الحياة والحاجة إليها وانسجاماً مع ظروفها وبيئتها

وهكذا الكثير الكثير من ظاهرات هذه الطبيعة الحية العجيبة المدهشة، التي تتحدى الإحصاء والإستقصاء.

والواقع أن أي مفكر مجرد لا يستطيع أن يقتنع بأن كل هذا كان من خلق الإنسجام والتكيف مع ظروف الحياة وحاجتها، كما لا يستطيع الإتجاه المادي أن يقدم لذلك أي تعليل مقنع أو تفسير معقول، رغم إدعاءاته السابقة بأنه «يقدم الأساس العلمي لتفسير عقلاني في الطبيعة الحية» و «أن العلم وحده هو القادر على تفسير حقائق العقلانية».

وبخاصة فيما يختص بوحدة النوع التي لا يمكن أن تتحقق في الفرد، وإنما في الزوج (الذكر والأنثى) الذي يعد شرطاً أساسياً لعملية التوالد.

وإذا افترضنا أنه كان هناك حدث (بيولوجي) عرضي صدفي فيما يختص بوجود الرجل، فإن المشكلة سوف تظل قائمة ـ رغم ذلك ـ فيما يتعلق بالمرأة، إذ من غير الممكن الإقتناع مرة ثانية بحدوث واقعة بيولوجية ثانية صدفةً وعرضاً أيضاً فيما يتعلق بالمرأة، فإن الصدفة لا يمكن أن تتكرر، وإلا فتصبح قانوناً طبيعياً، كما لا يمكن أن تنسجم صدفتان لتقوما معاً بعملية نسل النوع الإنساني.

ولو افترضنا أن الذي حصل في البداية عرضاً وصدفةً ، هو حدث بيولوجي مزدوج للذكر والأنثى دفعةً واحدة، ونتج عنه الزوج المتوالد لتناسل

النوع. لو أفترضنا هذا، فإنه سيكون من غير المقنع أن تكون نتيجة هذا الإزدواج كانت منسقة تماماً مع هدف وظيفة التناسل الواحدة المشتركة بين الذكر والأنثى. ولا سيما أن المادية الجدلية ـ كما سبق ـ ترفض أي غاية وغرض في الطبيعة الحية.

ومن هنا يظهر العيب في هذا الإتجاه حول هذه العقلانية، وتبدو عاجزة عن تقديم تفسير واضح منسق عن عملية الخلق مع مبدئه التطوري، مما يقضي عليه إعادة النظر من جديد في بناء هذا المبدأ من أساسه[1]، وبخاصة أن هذا المذهب يقوم أساساً على افتراض أزلية المادة، وأنها هي الموجود فقط، ولا وجود لشيء آخر أو عالم آخر غير مادي. مما أوضحنا فساده فلسفياً وعلمياً، ووجود نقاط الضعف فيه، وأنه ليس إلا افتراضات مجردة عن الدليل المقنع، على ما سبق.

والمادية حين تفترض وجود عقلانية (أي التطور والتكيف) في الطبيعة الحية، وتنفي الغرضية والغاية والإلهام في الخلق، تحاول أن تجد فيها البديل عن الإلّه الخالق في تفسير عملية خلق الأجهزة والأعضاء، وما تقوم به الكائنات الحية من أعمال مثيرة، من تمييزها بين النافع لها والضار، ومن حفظ نوعها والدفاع عن وجودها ومن غرائزها التي فطرت عليها، وتعتبر كل ذلك قد نشأ من ذات المادة، دون تدخل سببٍ خارجها. وفيها تجد البديل العلمي القائم على معرفة أسباب ذلك، التي كانت مجهولة فيما مضى، وبسبب جهلها سابقاً كان الناس يعزون حدوث تلك الظاهرات إلى إلّهٍ خالق وراء المادة.

ففي مثال الأسماك التي تفر من هبوب العواصف إلى أعماق البحار أثبت العلم أنها مزودة بجهاز يلتقط أصوات العواصف ويمكنها من الشعور بها قبل هبوبها بفترة طويلة.

وفي مثال (الكتكوت) الصوص الذي يكسر جدار البيضة ليخرج منها، تبين أنه ينبت على منقاره قرن صغير يزول بعد أيام، بعد أن يكسر به قشرة

---

(١) رجعنا هنا إلى: الظاهرة القرآنية ص ٣٦ ـ ٣٧ بتلخيص وتوضيح.

البيضة. وبذلك نعرف سبب هروب الأسماك إلى أعماق البحر، وسبب خروج الصوص وتكسير قشر البيضة ، فلا إلهام ولا هداية ، بعد أن نكون قد عرفنا الأسباب في حدوث مثل هذه الظاهرة ، هذا ما قالوه في هذا الباب.

ولكن المادية تتجاهل سبب ظهور القرن على منقار الصوص، وسبب تزويد الأسماك بالجهاز اللاقط لأصوات العاصفة، ولم يكلفوا أنفسهم بالبحث عن السبب الأبعد وراء أمثال هذه الظواهر التي لا يمكن للعقل أن يفصل بينها وبين الغاية من وجودها . كما لا يمكن أن يفصل بين وجود أعضاء الأحياء وأجهزتها وبين الغاية المترتبة على وجودها. فهو يدرك أن خياشيم الأسماك لم توجد إلا لتنسجم مع حياتها في الماء وتتنفس بواسطتها، ولم توجد الأجنحة للطيور إلا لتساعدها على الطيران في الفضاء، ولم توجد رئات الإنسان إلا ليتنفس بها الهواء، ولم توجد أعين الإنسان إلا ليبصر ما أمامه، ولم توجد آذانه إلا ليتلقى الأمواج الصوتية ويسمع بها، ولم توجد الأعضاء التناسلية في الجنسين إلا لغاية التوالد والنسل، وهكذا.

وإذا كان مرد كل هذا إلى العقلانية التي هي التطور والتكيف في الطبيعة الحية مع أن التطور أو التكيف هو نتيجة لا سبب، وهو بحاجة إلى سبب، فإن معنى ذلك اعتبارها خالقةً كل شيء، من العقل والأعين والآذان، وسائر الأعضاء الأخرى في الأحياء، وأعطيت لها جميع صفات الإلّه الخالق، ولم يبق بينها وبينه من فرق إلا في التسمية فقط.

وقد تضيف المادية لتأييد وجهتها في العقلانية في الطبيعة الحية، أن ما تتصف به الأحياء من عقلانية وغرائز مثيرة فطرت عليها، قد ورثته من سلفها كعادةٍ جرى عليها آباؤ ها، وانتقلت بطريق الوراثة عن آبائها، إليها، وليس ذلك بسبب أمرٍ خارجٍ عن ذواتها.

فإن ما يبنيه النحل من الخلايا السداسية الأشكال ، وما يأتي به النمل في إقامة مساكنه ومدخراته المثيرة، وما تفعله الطيور من غرائب في حضنها لبيضها وأفراخها والمحافظة عليها والدفاع عنها، والقيام بحاجاتها من مأكل ومشرب ودفء، وتدريبها على الطيران وغير ذلك، ليس إلهاماً، بل عادة موروثة، فالنحل

والنمل والطير وسواها أدمن على مزاولة ذلك في محاولات كثيرة عبر أجيال طويلة، فصار ذلك له عادة، وأورثتها خلفه من بعده.

ولكن هذا التفسير قد انهار، حين أخذت حيوانات صغيرة من النحل وربيت حتى كبرت، وهي لم تشاهد ما كان يفعله سلفها، ثم تركت فعملت نفس الشيء الذي كان يفعله آباؤها.

واليوم تؤخذ أفراخ الدجاج من المزارع وتربى بعيدةً عن سواها، وهي تفعل نفس ما كان يفعله آباؤها.

بل أخذت بيوض من الدجاج ولفت في صوف في بلاد حارة كالعراق ففقست وربيت وكبرت، وفعلت نفس الشيء ، دونت أن ترى واحداً من الدجاج يقوم بالعملية ذاتها..

«وإن الحشرات المسماة (نيكروفور) تموت بعد أن تبيض مباشرةً، دون أن ترى لها ذريةً، وليس واحد منها شاهد له أماً أو والداً ، وأنها قبل أن تبيض تعني بجمع جثث حيوانية تضعها بجانب البيض، لتكون غذاءً لصغارها متى خرجت»[1].

وهكذا ظواهر كثيرة تنفي انتقال ذلك كله بالوراثة.

على أن المقبول من قانون الوراثة، هو انتقال الصفات الذاتية المادية من الآباء إلى الأبناء. أما انتقال الصفات المكتسبة منها إليها فعلم الوراثة لا يستطيع إثباته، على ما أشرنا إليه في فصل سابق.

وبعد هذا فإن حدوث هذه الظواهر يحتمل أحد تفسيرين لا ثالث لهما: مادي يتمثل في افتراض العقلانية في الطبيعة الحية، وروحي غير مادي يقوم على على أن وراءها سبباً أعلى عاقلاً مريداً يضع كل شيء بتصميم وعناية، وإرادة وعلم وغاية. وإذا وضح بطلان التفسير المادي في ضوء ما ذكرناه ، كان معنى هذا أن التفسير الديني الآخر يظل وحده قائماً دون معارضة، ويعني بالتالي الدلالة على

---

(١) أنظر: على أطلال المذهب المادي ج ١ ص ١٢٣.

وجود الخالق الحكيم الذي خلق تلك الظاهرات بتقدير وإحكام وعناية ، لتؤدي غايتها من وجودها.

ومع هذا فهناك من يتردد أو ينكر دلالة هذا العالم العجيب بما فيه من كائنات مختلفة، على قدرة موجده ، وعقله وعلمه وإرادته وحكمته، رغم ارتباط كل الظاهرات الكونية بقوانين وضوابط تضبط حركته ومسيرته بدقة وإحكام، من أصغر ذرةٍ فيه إلى أكبر مجرة ، وكل ما فيه يشير إلى أنه وضع وصمم لغاية معينة. كل ذلك لأنه لم يشاهد خالقه وصانعه، وهو في أثناء هذا لا يتردد في دلالة المنجزات العلمية الهائلة التي يشهدها عصرنا من الطائرات والصواريخ والسفن الفضائية وغيرها، على عبقرية صانعيها ومواهبهم ومدى معرفتهم وتفكيرهم، الذين صنعوا واخترعوا كل جهازٍ فيها لغاية معينة ونظام ضابط لحركاتها. في حين أنهم قد يكونون لم يشاهدوا مصمميها ومخترعيها.

على أن مشاهدة الصانع للأشياء ليست شرطاً في دلالة الحادث على المحدث، والنتيجة على السبب. ولو أخذنا بهذا الشرط لكان يعني أن جميع ما يكشفه الإنسان من الآثار القديمة لا قيمة لها، ولا تدل على تلك الشعوب التي تركتها ولا على مدى حضارتهم وقدرتهم وعلومهم وتفكيرهم، لأننا لم نشاهدهم، ولضاع كل تاريخنا البشري وسط ظلام دامس، ولكانت جهود جميع علماء الآثار الذين جهدوا في التنقيب عنها عبثاً ولغواً.

٦ ـ الله واحد

إن من يدعي وجود أكثر من إلهٍ لا بد له أن يستند لاثبات دعواه هذه، إما إلى المشاهدة أو التجربة والإختبار، وإما إلى حكم العقل المتمثل بمبدأ السببية المدرك بالضرورة والبداهة، وإما إلى الإستنتاج العقلي لوجود الحاجة إلى أكثر من إله، لتدبير الكون والطبيعة وانتظامها، بمعنى أن وجود إله واحد فقط لا يكفي في خلق العالم وإدارته.

ولا نشك أن من يدعي تعدد الخالق لينحدر إلى مستوى المجازفة إذا ادَّعى أنه أثبت ذلك بالمشاهدة والتجربة الحسية.

وأما مبدأ السببية الذي تعود إليه أكثر صيغ الأدلة التي أقيمت على وجود الخالق، والذي هو من المدركات الأولية الفطرية، والذي يثبت أن وراء كل نتيجة سبباً يوجدها، فهو لا يثبت إلا وجود مصدر أزلي وراء هذا العالم الحادث بكل ما فيه من كائنات، أما أن هذا المصدر متعدد فهو عاجز عن إثباته.

وأما الإستنتاج العقلي لوجود الحاجة إلى أكثر من إلّه لتفسير حدوث الظاهرات الكونية المختلفة المتعددة، وإسناد كل واحدة منها إلى مصدر خالق. فهو يعني افتراض العجز وعدم القدرة في الإلّه ولو كان متعدداً ، لأنه لا يستطيع أن يوجد كل شيء، وليس العجز من صفات الإلّه.

ويعني أيضاً أنه لا بد أن يكون لكل ظاهرةٍ خالق مستقل يختلف عن سواها، وهذا يلزم منه تعدد الآلهة إلى ما لا يحصى حسب تعدد الظواهر الكونية، مما يرفضه كل من يقول بوجود الخالق حتى القائل بالإثنينية والتثليث.

ويعني ثالثةً أنه لا يمكن أن يصدر عن إلّهٍ واحد أكثر من ظاهرة واحدة. وهذا ـ كما ترى ـ باطل بالضرورة، إذ كما يمكن أن يصدر عنه شيء واحد، كذلك يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد.

إذن: ليس هناك ما يوجب تعدد الآلهة لتفسير حدوث الظاهرات المتعددة، ولا ما يثبته من حكم العقل.

ومن جهةٍ ثانية: فأن افتراض إلهين أو أكثر، كل منهما، له كمال القدرة والعلم والإرادة والحكمة، يستطيع أن يفعل كل شيء ويخلق ما يشاء، دون الحاجة إلى الإعتماد على غيره أو الإستعانة بسواه، هو عبث ولغو.

ومن جهةٍ ثالثة: فإن المشتغلين في حقول الطبيعة اليوم، كادوا يتفقون على وحدة الكون والطبيعة، فالطبيعة ليست سوى مركبات من أكثر من ماية عنصر، وكل عنصر مكون من جزئيات، هي الذرات، وكانت كل ذرة تعتبر وحدة الكون كله سابقاً، ولكن الأبحاث العلمية (لروذرفورد) كشفت عن بناء الذرة الداخلي، وتكونها من نواةٍ يحيط بها عدد من الالكترونيات تتحرك حولها بسرعة

هائلة، وتتكون النواة من بروتونات ونترونات، وأن الألكترونات كهارب ذات شحنة سالبة، وأن البروتونات كهارب ذات شحنة موجبة، وأن كل الإختلاف في كل ظواهر المادة وتركيباتها راجع إلى إختلاف في عدد وترتيب الألكترونات في ذرات تلك المواد. فإذا كانت الذرة تحوي الكتروناً واحداً فالمادة أيدروجين، وإذا كانت تحوي ثمانية فهي أوكسجين، وإن كانت ستة وعشرين الكتروناً فهي حديد، وإذا كانت إثنين وتسعين الكتروناً فهي يورانيوم، ويعود تعدد واختلاف الخواص الكيميائية في المادة وتنوعها إلى إختلاف وتعدد هذه التكوينات وتركيباتها[1]»

إذن: فالطبيعة في الكون المادي كله واحدة، من حيث وحدة مادته وقوانينها التي تحكمها.

وإذا كان الكون واحداً كان ذلك مؤشراً واضحاً إلى أن مصدره الخالق واحد أيضاً.

ومن جهةٍ رابعة: فإن هذا العالم بكل ما فيه، محكوم بضوابط وقوانين لا يحيد عنها ولا ينحرف، وهو سائر في طريقه ومسيرته بانتظام ودقةٍ وإحكام، بحيث يتيح لنا هذا الإنتظام التنبؤ - بكل ثقة - بالكسوف والخسوف قبل وقوعهما بسنين كثيرة، كما نجزم بمجيء النهار غداً ويعقبه مجيء الليل، وسائر الفصول الأربعة، وهكذا وسواها من الظواهر. دون أن نرى حاجةً في إستمرار وضعه وانتظامه إلى تعدد الآلهة.

ومن جهة خامسة: فإن الفلاسفة المسلمين قدموا براهين عقلية كثيرة على استحالة التعدد في الخالق، ومن هذه البراهين برهان التمانع الذي قرروه بصيغ مختلفة، والذي وردت الإشارة إليه في القرآن الكريم في عدة آيات كقوله تعالى:

﴿ وما كان معه من إلٰهٍ إذن لذهب كل إلٰه بما خلق ولعلا بعضهم على بعض... ﴾ المؤمنون: ٩١

---

(١) أنظر: أسس الإشتراكية العربية ج ٢ ص ٩٧.

وقوله تعالى:

﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا... ﴾ الأنبياء: ٢٢

وقوله سبحانه:

﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا ﴾ الإسراء: ٤٢

ومن هذه الصيغ

إن الخالق لو كان إثنين كان لا يخلو أحدهما من أن يكون قادراً على أن يكتم صاحبه الآخر شيئاً، أو غير قادر على ذلك، فإن كان فالإله الآخر يجوز عليه الجهل، ومن جاز عليه الجهل لا يكون إلهاً، وإن لم يكن قادراً فهو في نفسه عاجز، والعاجز ليس بإله، لأن الإله لا بد أن يكون له كمال القدرة وكمال العلم.

ومنها:

أنه لو كان إثنين لوجب أن يكون كل منهما قديماً أزلياً، وكل منهما له كمال القدرة والعلم والإرادة والحكمة.

وإذا ماثل كل منهما الآخر في هذه الصفحات جاز أن يريد أحدهما ضد ما يريده الآخر، من حركة شيء أو سكونه، أو إحياء شخص أو موته وما إلى ذلك.

والأمر عند هذا لا يخلو من أمور ثلاثة:

إما أن يتحقق مراد كل منهما، أي يكون شيء واحد في وقت واحد ساكناً ومتحركاً، أو حياً وميتاً في وقت واحد مثلاً، وهذا ظاهر المحال.

وإما أن لا يتحقق مراد أي منهما، وهذا يعني أن كلاً منهما ضعيف ممنوع بإرادة الآخر.

وإما أن يتحقق مراد أحدهما فقط دون مراد الآخر، وهذا يعني أن من لم يتحقق مراده ممنوع بالأول، بضعيف القدرة، والإله لا يكون ضعيفاً، ويعني أن

من تحقق مراده هو الإِلّه القادر فقط.

والقادر المختار ـ دون ريب ـ هو ما يملك القدرة على وجود الشيء وعلى ضده.

وقد تسأل: إنهما عالمان حكيمان، وكل منهما يعلم أن مراد كل منهما حكمة، فلا يعارضه بإرادة ضد ما يريده، فلا تمانع.

والجواب: أنه يكفي في صحة التمانع إمكان الإختلاف في الإرادة بينهما، لا وقوع ذلك فعلاً، لأن معنى أن كلاً منهما قادر، أنه يمكن صدور ذلك منه وإن لم يردْ فعلاً، وتصح إرادته ولا تستحيل، وبذلك يجوز التمانع بينهما.

ومنها:

إنه لو كان إثنين فلا بد أن يكونا متميزين متغايرين، ولكل واحد منهما شخصية مستقلة عن الآخر، فإن كانت صفات أحدهما هي صفات الآخر وبالتساوي والتماثل علمًا وقدرةً وحكمةً وإرادةً، لا يفضل أحدهما الآخر بشيء، ولا يفعل أحدهما شيئاً لا يريده الآخر ولا يتنافران، فمعنى هذا أن وجود إلّهين اثنين عبث ولغو، ما دام أحدهما وافياً بالحاجة وقائمًا بكل المهمات.

وإن كانا يتنافران، ويريد كل منهما أن يفعل خلاف ما يفعله الآخر ويريد مع تساويهما في القدرة، فمعنى هذا أنه لا يمكن مع هذا الإفتراض وجود متعلق بإرادتهما، ولوقعت الفوضى والإضطراب في العالم، ولما انتظم شيء منه، وبما أن شيئاً من هذا لم يحدث، بل على العكس فإن الكون بكل ما فيه ماضٍ في مسيرته في انتظام، فمعناه أنه ليس هناك إلا إلّه واحد.

وقد سئل الإمام جعفر الصادق عليه السلام: ما الدليل على أن الله واحد؟ فقال: «اتصال التدبير وتمام الصنع»[1].

* * *

(١) أنظر: توحيد الصدوق ص ٢٥٤.

والنتيجة من دليل التمانع بكل صيغه، هي نتيجة سلبية، أي نفي وجود أكثر من آله ويعتمد هذا الدليل لنفي تعدد الآلهة على أمر خارج عن ذاته، وهو تلك اللوازم الباطلة، كالعبث واللغو، أو وقوع الفوضى والفساد في العالم، نتيجة تعارض قدرة كل إله وعلمه وإرادته، مع قدرة الآخر وعلمه وإرادته، على ما أشرنا إليه.

وللفلاسفة طريقة أخرى لإثبات وحدانية الخالق تختلف عن طريقة المتكلمين، لا تعتمد على أمر خارج عن الذات، ونتيجتها نتيجة ثبوتية، وإن وحدانية الخالق، هي صفة ذاتية ثبوتية لا سلبية، وأن الدليل الذي دل على وجوب الخالق هو بعينه يدل على وحدانيته.

وتوضيح ذلك بما يلي:

١ ـ أن كل ما هو موجود في الخارج لا يخلو من أحد أمرين لا ثالث لهما: إما أن يكون وجوده مستمداً من غيره وحاصلاً به، وإما أن لا يكون كذلك، أي أن وجوده ذاتي لا من غيره، ويسمى الأول ممكن الوجود، والثاني واجب الوجود.

٢ ـ إن حقيقة ممكن الوجود هو ما لا يستحيل عدمه، أما حقيقة واجب الوجود هو ما يمتنع عدمه.

٣ ـ أنه لا يمكن فرض عدم وجود واجب الوجود في الخارج، وإلا لزم منه:

أولاً: أن يكون جميع ما هو موجود في الخارج من الكون والعالم والطبيعة ممكناً فقط، وهذا يؤدي إلى المناقضة مع ما فرضناه أولاً من أن الممكن ـ أي ممكن ـ ليس له وجود بذاته خارجاً، بل يستمد وجوده الخارجي من غيره.

ثانياً: ويقضي فرض عدم وجود واجب الوجود أن لا يوجد أي شيء من أشياء العالم الممكنة في الخارج، لما أشرنا إليه من قبل، من أن الممكن ما يكون وجوده من غيره، وليس لغيره عنه وجود. والشيء الممكن الذي يستمد وجوده من غيره، يمتنع وجوده بدون وجود ذلك الغير الذي هو علة وجوده، وهو واجب الوجود الذي افترضنا عدم وجوده.

ثالثاً: أنه يلزم من افتراضنا كل ما هو موجود في الخارج ممكناً دون واجب الوجود، عدم وجود الممكن الذي يكون وجوده من غيره (الواجب. أي أنه يلزم من افتراض وجود الممكن فقط خارجاً، عدم وجوده خارجاً، لعدم وجود علته وهو واجب الوجود.

إذن: لا بد من وجود واجب الوجود ليصدر عنه وجود سائر الممكنات خارجاً من الكون والطبيعة وأشيائها، وإلا فلا ممكنات موجودة خارجاً، وهذا ما يناقضه الحس والمشاهدة بوجود الممكنات. ووجودها بالفعل يحتم وجود واجب الوجود الإله الخالق). فالدليل إذن على وجوده هو امتناع العدم عليه.

٤ ـ وهذا الدليل وهو امتناع عدم وجود الخالق، واجب الوجود، هو بذاته دليل على وحدته واستحالة تعدده.

وذلك لأن افتراض أن واجب الوجود أكثر من واحد، يعني أن كل واحد منهما مستقل بذاته، ومحتفظ بشخصيته، واستقلال كل منهما بشخصيته وذاته يعني أنهما يشتركان في شيء، ويفترقان في شيء آخر، فيشتركان في كون كلٍ منهما واجب الوجود، ووجوده ليس من غيره، ويتمايزان في كون كلٍ منهما مستقلاً بذاته محتفظاً بشخصيته عن الآخر.

وهذا يعني أن كلًا منهما مركب من جزئين: مما به اشتراكهما وهو وجوب وجوده وامتناع عدمه، ومما به افتراقهما وتمايزهما ذاتاً وشخصيةً الذي يحقق تعدده.

والمركب ـ أي مركب ـ يتوقف وجوده على وجود أجزائه، وحقيقته لا تقوم إلا بأجزائه، ولولاها لما وجد المركب. وكل ما كان وجوده مفتقراً إلى غيره، هو ممكن الوجود لا واجب الوجود، وحينئذٍ ينقلب ما كان وجوده واجباً ويمتنع عليه العدم، إلى ممكن الوجود لا يمتنع عليه العدم، بل يجوز عدمه.

فافتراض كون الواجب أكثر من واحد يؤدي إلى التناقض وصيرورة كلٍ منهما ممكناً عدمه، أي يلزم من وجود الواجب الذي يمتنع عدمه، عدم وجوده وانقلابه ممكناً لا يمتنع عدمه. والنتيجة هي استحالة التعدد وافتراض أكثر من

واحد في الواجب، وأنه ذات واحدة لا تعدد فيها، انطلاقاً من نفس الدليل الدال على استحالة عدم وجود واجب الوجود (الله).

٧ ـ الله قادر

في عالمنا ظواهر ونتائج لا تحصى، منها ما يصدر عن أسباب غير إرادية، بل بطبيعتها، ككل الأسباب الطبيعية، ومنها ما يصدر عن أسباب إرادية واختيارٍ منها، كالأفعال والآثار الكثيرة التي تصدر عن الكائنات الحية.

ومثال النوع الأول جذب المغناطيس للحديد، وتمدد الأجسام بالحرارة، وتقلصها بالبرودة، وتجمد الماء حين تنخفض حرارته تحت الصفر إلى درجة معينة.

فالمغناطيس حين يجذب الحديد، والحرارة حين تمدد الأجسام، والبرودة حين تقلصها، والبرودة حين تصل إلى درجة معينة تحت الصفر، كلها أسباب تصدر عنها هذه النتائج بطبيعتها وذاتها، ليس لها في صدور هذه النتائج عنها أي إرادة وأختيار، بل تصدر عنها بصورة إيجابية قهرية اضطرارية. ويسمى هذا النوع من الأسباب أسباباً موجبة، ويشمل كل الخواص المادية التي تصدر عن أشياء الطبيعة دون قصد واختيار.

ومثال النوع الثاني، وهو المؤثرات والأسباب الإرادية التي تصدر عنها أفعالها وآثارها بإرادة وقصد واختيار، كأفعال الإنسان وآثاره وبتوسط إرادته ومشيئته، أي أن صدور أفعاله عنه ليس مقهوراً عليها مضطراً إليها، لا يستطيع تركها، بل تصدر عنه بقصد ومشيئة، فهو إن شاء تركها وإن شاء فعلها وأوجدها. ويسمى هذا النوع بالفاعل المختار. ويعني هذا أنه يملك القدرة على الفعل إذا شاء، كما يملك القدرة على عدم الفعل إذا شاء أيضاً. ويصح وصفه بالقدرة. أما النوع الأول فلا يصح وصفه بالقدرة إلا على نحو من التجوز في التعبير.

والخلاصة: أن الفرق بين الأسباب الموجبة الإضطرارية وبين الفاعل

المختار، هو أن النوع الأول تصدر عنها آثارها دون توسط الإرادة بينهما. أما النوع الثاني فيتوسط بينه وبين آثاره ارادة ومشيئة.

ولننظر الآن موقع الإله الخالق، هل هو من النوع الأول، أي أنه سبب موجب تصدر هذا المخلوقات بأضطرارٍ وقسرٍ، أو هو من النوع الثاني أي أنه يصدر عنه ما يصدر بأختيارٍ وإرادةٍ ومشيئة؟

لقد أشرنا فيما مضى إلى أن المادة والكون والطبيعة وأشياءها، كلها ظواهر حادثة لا يمكن أن تكون أزلية، وأن معطيات العلم والفلسفة تؤكد حدوثها، أي لم تكن فكانت، وتوجد وتفنى، وأنه ـ بحكم قانون السببية ـ لا بد لها من سببٍ أزلي أعلى تصدر عنه، لا سبب قبله، يوجدها بعد أن كانت معدومة.

وحدوثها ووجودها في وقت دون وقت، يقضي ـ حتمًا ـ بأن السبب الذي يستند إليه وجودها الحادث، يوجد باختيار وقصد، وهذا يعني أنه فاعل مختار مريد، يفعل بمشيئته، ولا يفعل بمشيئته، وليس سبباً موجباً، يصدر عنه أثره اضطراراً وطبعاً، يفرض عليه، دون قصد ومشيئة. إذ لو كان كذلك لوجدت تلك الظواهر الكونية والطبيعية منذ الأزل مقارنة لوجوده، لأن معنى السبب الموجب، أن لا يتخلف وجود المسبب عنه في الزمان.

ولما كانت هذه الظواهر غير أزلية وحادثة، كما ذكرنا في البداية، كان هذا يعني أن سببها الموجد لها فاعل باختياره ومشيئته،

ولا يمكن أن يكون موجباً ومؤثراً بالإضطرار، وإلا لكانت جميع الظواهر التي اعتبرت حادثة، قديمة وأزلية. إذ لا بد لآثار الأسباب الموجبة ونتائجها أن تكون مقارنة لها في الزمان، ولا يمكن لها أن تتخلف عنها، بحيث يكون زمان وجود المسبب متأخراً عن زمان وجود السبب.

وبكلمة ثانية: إن آثار السبب الموجب لا تخلو من أحد أمرين؛ الأول أن تكون مقارنة له زماناً، وهذا يعني أنها أزلية، تبعاً لأزلية سببها، وهو يناقض ما فرضناه أولاً من أنها حادثة وليست بأزلية. ولا بد هنا من التراجع إما عن أزلية السبب الموجب واعتباره حادثاً، لينسجم مع حدوث النتائج والآثار، وإما عن

حدوث هذه النتائج، واعتبارها أزلية لتنسجم مع أزلية مصدرها، ومع عدم تخلفها عنه في الزمان. وكلا الفرضين ـ كما ترى ـ باطلان.

الثاني أن تكون متأخرة عن سببها في الزمان وغير مقارنة. وهذا الفرض يعني أن السبب الموجب الذي فرض كونه علة مؤثرة في وجود المعلول، هو موجود دون وجود المسبب، ولو في زمانٍ ما، طال أو قصر، وأنه تخلل بين العلة ومعلولها عدم، وأن النار مثلاً، توجد في فترةٍ ما، دون أثرها، كالإضاءة مثلاً، ومثل هذا الفرض لا يمكن تصوره. لأن معنى توقف المؤثر عن التأثير، أنه لم يكن هذا المؤثر علة تامة، وقد فرض في البداية أنه سبب تام.

إذن: مصدر وجود العالم، هو فاعل قادر مختار، يملك فعل الشيء كما يملك في نفس الوقت تركه وعدم فعله بصورة متوازية، أي إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل.

والمهم أن نفهم أن وصف القادر يرتبط بكون المؤثر المختار من حيث ذاته يفعل ما يفعل، ويترك ما يترك بمشيئته وإرادته، وأن يكون ما يتعلق قدرته وفعله به ممكناً وغير مستحيل، فلو كانت استحالة هناك من وجوده أو عدمه، فلا تتعلق قدرته به.

وبتوضيح آخر: أن وصف القادر يتوقف على:

أن تكون القدرة شاملة لفعل الشيء وتركه بصورة متكافئة.

وأن يكون فعله وعدمه منوطين بمشيئته وإرادته.

وأن يكون متعلق قدرته ممكناً وغير مستحيل. فلو كان شيء غير مقدور بذاته، لاستحالة وجوده عقلاً، فلا تتعلق القدرة به. فواجب الوجود يستحيل أن تتعلق القدرة بعدم وجوده أو جعله ممكناً، وممتنع الوجود كالجمع بين النقيضين يستحيل أن تتعلق القدرة بوجوده أو جعله ممكناً.

وعلى هذا فلا يبقى معنى للتساؤل.

إذا كان الله هو الذي خلق العالم، فمن الذي خلق الله؟

أو : إذا كان الله قادراً لا قادر فوقه، فهل يقدر أن يخلق من هو أقدر منه؟ فإذا كان الجواب بنعم أو بلا فهو تكريس لعجز الخالق، والعجز ليس من صفات الإله.

أو: هل يستطيع الخالق أن يدخل العالم بكل ما فيه، في بيضة، مع بقاء كل من العالم والبيضة على حجمه دون تصغير العالم وتكبير البيضة؟

وما إلى ذلك من تساؤلات من هذا النمط، التي يحتوي مضمونها على أمرين متناقضين، أو بين أمرين متضادين، أو غير ذلك مما هو مستحيل وغير مقدور. إن مثل هذا لا تتعلق به القدرة، إذ شرط تعلقها بشيء أن يكون مقدوراً، فالعجز يعود إلى المقدور لا إلى القادر في مثل هذه الأمثلة.

٨ ـ الله عالم

أشرنا فيما سبق[١] إلى أن هذا الكون بكل ما فيه من أفلاك ونجوم وكائنات حية وغير حية، محكوم ـ بدقة و إحكام ـ لأنظمة وقوانين، تضبط مساره وحركاته، من أصغر ذرة إلى أكبر مجرَّة ، مما يثير فينا الدهشة والإكبار، لما فيها من روعة وانسجام واتساق، تفوق تصوراتنا، وتضعف قدراتنا التعبيرية حيالها.

ولا نريد ان نعيد كل ما قلنا سابقاً، ويكفي أن ننظر إلى ما هو أقرب إلينا، وهو أنفسنا (الإنسان). إنه محكوم بقانون يسيطر عليه، من لدن تكوينه يوم كان ذرة من نطفة حتى نهايته وموته. فهو يتدرج في مراحل عديدة، ويتحول في بطن أمه من طورٍ إلى طور حتى يولد إنساناً سوياً، ثم يجتاز مراحله الأخرى حتى يصير إنساناً مدركاً مفكراً، دون أن يكون له رأي أو إرادة في تطوراته هذه. إنه خاضع لقوانين صارمة، وتنظيم محكم، وتصميم دقيق أخاذ.

فجميع أجهزته وأعضائه وضعت بتصميم وتخطيط، ليقوم كل منها بأداء عمله الذي قدره له صانعه الخالق العظيم.

وإن كل هذا لا يعني أن لهذا العالم قوة خالقه صدرت عنها فحسب، بل

---

(١) أنظر عنوان: « النظام يشير إلى المنظم ».

يعني أيضاً أن هذه القوة الخالقة هي عاقلة وعالمة، وأنها ليست بقوة عمياء، أو أنها سبب موجب، حسب تعبير الفلاسفة.

ولا شك في أنه كلما كان النظام ـ أي نظام ـ محكمًا ومتقناً ومنسجمًا مع الغاية التي أريدت منه، دل ذلك ـ بداهةً ـ على تفوق المنظم واضع ذلك النظام والتصميم، في حكمته وعلمه وعقله المبدع.

ولا فرق في منطق العقل في دلالة النظام على منظم له، له علم وقدرة وعقل، بين ساعةٍ في يدك محكومة بضوابط وقوانين، تضبط حركتها وتنظم سيرها، وتقوم أجهزتها وعقاربها بأداء مهمتها، وكل منها يؤدي دوره، في عملية مترابطة معقدة، وبين هذا العالم بكل ما يحويه من كائنات مختلفة، وهو يخضع لقوانين صارمة ثابتة لا يشذ عنها، لضوابط تربط حركته في عملية مستمرة مقدرة، تؤدي غايتها بانتظام.

إنه لا فرق بينهما في أن كلًا منهما يشير إلى فاعل منظم عالم عاقل، يسلم العقل بوجوده وعلمه، إلا أن الساعة قد نشاهد صانعها المنظم، ولا نشاهد صانع هذا العالم ومنظمه.

ولكن مشاهدة، الفاعل ليست شرطاً في نظر العقل، في دلالة الفعل على الفاعل، والتدبير على المدبر. ومبدأ السببية الذي ندركه فطرياً لا تخصيص فيه.

ومن جهة ثانية فإن الله سبحانه قادر وفاعل مختار، كما سبق، ويستحيل أن يصدر فعل من قادر مريد دون أن يكون على علم به، فقدرته تعني أنه مريد، وهي بالتالي أنه عالم بما يصدر عنه من أفعال وآثار.[1]

* * *

(١) وقد قدم الفلاسفة عديداً من البراهين على أنه سبحانه عالم، وتجد هذه البراهين في مؤلفاتهم الفلسفية والكلامية، وآثرنا عدم التعرض لها لئلا نرهق ذهن القارىء بما فيها من تعقيد في أسلوبها وفكرتها. وقد أفاضوا في علم الله من جوانبه العديدة، مثل أن علمه هو علة وجود المعلوم، وأنه يعلم كل شيء أو أنه لا يعلم إلا الكليات، وأن علمه عين ذاته أو أنه زائد عليها، أو أنه ليس ذاته ولا غيره، وسوى هذا من تفاصيل تطلب من المؤلفات المخصصة لها.

وحين يكون الخالق سبحانه قادراً وعالماً ومريداً، كان هذا يعني أنه حي أيضاً، لأن القدرة والعلم والإرادة وليست إلا خصائص للحي، ولا يمكن أن يتصف بها غير الحي.

وبكلمة أخرى: إن الحياة حين تضاف إلى مادة أو جسمٍ ما، فإنما يراد بها اتصافه بخصائص معينة وآثار خاصة، ومن هنا قالوا في تفسير الحياة بأنها «حالة تتميز بخصائص وظيفية وبنائية معينة كالأيض[1] أى الهدم والبناء، والنمو والتناسل، والحساسية للمؤثرات، ونمو خلايا أو أنسجة متميزة، وأشكال فردية تعرف بها»[2]

أو كما فسرها (انجلز):

«الحياة هي حالة وجود الأجسام البروتينية[3] التي يقوم العنصر الأساسي فيها على التفاعل (الأيضي) (الهدم والبناء) مع البيئة الطبيعية خارجها»[4]

أما حين تضاف إلى ما ليس بمادة ولا جسم (مجرد) وهو الخالق فلا يمكن تفسيرها بنفس تلك الخصائص الحياتية المادية، حيث لا نمو ولا تناسل ولا عملية أيضيته من هدم وبناء، ولا حساسية للمؤثرات، ولا نمو خلايا ولا أنسجة، مما هي من خصائص المادة والجسم وتوابعه.

وإنما تثبت صفة الحياة للخالق سبحانه باعتار ثبوت خصائص غير مادية له تلازم الحياة ولا تنفك عنها، وهي صفة العلم والقدرة الثابتتين له كما سبق، إذ لا يمكن أن يكون شيء ما، عالماً وقادراً، دون أن يكون حياً، ومن هنا قال نصير الدين الطوسي في الفصول النصيرية[5]:

---

(١) هو في علم وظائف الأعضاء وعلم الأحياء: جميع العمليات الفيزيقية والكيميائية الخاصة بنشاط الكائن الحي ونموه (أنظر المعجم العلمي المصور ص ٣٦٥.

(٢) أنظر: المصدر نفسه ص ٣٣٨.

(٣) هي ما تحتوي على عناصر الكربون والهيدروجين والنتروجين والأوكسيجين والكبريت والفوسفور أيضاً، وهي من المكونات الأساسية لكل الكائنات الحية المعروفة (المصدر ص ٤٥٦)

(٤) أنظر: الموسوعة الفلسفية ص ١٦٩.

(٥) لدينا مخطوطة منها.

«الحي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل أن يقدر ويعلم.
والباري سبحانه ثبت أنه قادر عالم، فوجب أن يكون حياً»

وبتوضيح: إن الأشياء المادية نعرفها ونفسرها بخصاتصها المادية، مثل النمو والتناسل وغيرهما بالنسبة إلى حياة الكائنات العضوية. أما الأمور غير المادية فيمكن تفسيرها بخصائصها غير المادية الثابتة لدينا، كالقدرة والعلم بالنسبة إلى حياة الكائن المجرد (الخالق سبحانه).

٩ ـ شبهتان وجوابهما

هناك تساؤلان قد يطرحان أو هما مطروحان فعلاً، وقد أشرنا إليهما فيما سبق إشارة موجزة.

(السؤال الأول): إذا كان الله خالق كل شيء، فمن ذا الذي خلق الله؟

وقد «ذكر (جون ستيوارت ميل) في سيرة حياته: أن أباه علمه أن سؤال:
من الذي خلقني؟ لا يكفي لاثبات وجود الإلّه، إذ ينجم عنه تلقائياً سؤال آخر:
فمن ذا الذي خلق الإلّه؟ وقد اعتبر (برتراند رسل) هذا الإعتراض كافياً لرفض مدلول السؤال الأول»[(١)]

وهذا يعني أنه لا بد من افتراض خالق أزلي للكون لا خالق قبله، ينقطع السؤال عنده. ونقف أمامه بين افتراضين اثنين: إما أزلية المادة ووجودها لذاتها من دون أن يكون وراءها سبب خارج عنها لوجودها، بحيث تكون هي المصدر الأزلي للكون والعالم، وإما وجود إلّهٍ أزلي لا خالق قبله، خارج الطبيعة، يكون هو المصدر لوجود العالم والكون والحياة.

ونجد الدكتور العظم قد تبنى هذه الشبهة، ووقف عندها دون حل، فقال:

«لنفترض أننا سلمنا بأن الله هو مصدر وجود المادة، هل يحل ذلك

---

(١) أنظر: الإسلام يتحدى ص ٥٤.

المشكلة؟ هل يجيب هذا الإفتراض عن علة وجود السديم الأول؟[1] والجواب هو ـ طبعاً ـ بالنفي. أنت تسأل عن علة وجود السديم الأول، وتجيب بأنها (الله)، وأنا أسألك ـ بدوري: ـ وما علة وجود الله؟ وستجيبني بأن الله غير معلول الوجود، وهنا أجيبك: ولماذا لا نفترض المادة الأولى غير معلولة الوجود؟ وبذلك ينحسم النقاش دون اللجوء إلى عالم الغيبيات وإلى كائنات روحية بحت لا دليل لدينا على وجودها.

ثم يقول مكرراً:

«في الواقع، علينا أن نعترف ـ بكل تواضع ـ بجهلنا حول كل ما يتعلق بمشكلة المصدر الأول للكون. عندما تقول لي: أن الله هو علة وجود المادة الأولى التي يتألف منها الكون، وأسألك ـ بدوري: وما علة وجود الله؟ إن أقصى ما تستطيع الإجابة به: (لا أعرف) إلا أن وجود الله غير معلول. ومن جهة أخرى، عندما تسألني: ما علة وجود المادة الأولى؟ فإن أقصى ما أستطيع الإجابة به (لا أعرف) إلا أنها غير معلولة الوجود»[2]

وهذا يعني أن كلاً من الإفتراضين متكافىء مع الآخر بصورة متوازنة، ليس لأحدهما ترجيح على الآخر. وبالتالي: لا نملك الدليل على تعيين أحدهما، ويفضي إلى أننا لا نستطيع أن نؤمن بوجود إلّه خالق أزلي، ما دام هناك افتراض آخر قائم مع افتراض وجود الله بصورة متكافئة.

الجواب

إن كلاً من المؤمنين بالإلّه الخالق والمنكرين له، متفقان على ثلاث قضايا أساسية.

---

(١) كانت كلمة سديم تطلق قديماً على أي من الأنظمة النجمية التي تسمى الآن مجرات، والفرض السديمي هو نظرية تذهب إلى أن النظام الشمسي قد تكون من سديم أو سحاب دوار من غاز وغبار ساخنين أخذ يقذف بحلقات وهو يبرد وينكمش. وقد صارت هذه الحلقات فيما بعد الكواكب وتوابعها. أنظر: (المعجم العلمي المصور ص ٣٨٧).

(٢) نقد الفكر الديني ص ٢٨ ـ ٢٩.

(الأولى): إنه لا بد من وجود مصدرٍ لوجود العالم والحياة.

(الثانية): أنه لا بد أن يكون هذا المصدر أزلياً موجوداً بذاته ولذاته، لا مصدر قبله.

(الثالثة): أن هذا المصدر يدور بين افتراضين اثنين لا ثالث لهما: إما أن يكون خارج المادة والطبيعة، وهو (الله)، وإما أن يكون المادة الأولى بذاتها.

وحين يبطل أحد الإفتراضين اللذين لا ثالث لهما، كان الإفتراض الآخر هو الصحيح ويتعين الأخذ به.

وقد سبق القول أن الرأي القائل بأزلية المادة أو الكون باطل، ولا يمكن أن تكون المادة أزلية، سواء من الوجهة المنطقية الفلسفية، أم الوجهة العلمية، على ما بيناه فيما مضى. وإذا بطل أن تكون المادة أزلية، وهو أحد الإفتراضين، فلا يمكن أن تكون هي المصدر الأول لوجود العالم، تعين الأخذ بالإفتراض الآخر القائل بأن المصدر هو الله الخالق الأزلي الذي لا شيء قبله.

وبتوضيح آخر: إن كل ما هو موجود في الواقع هو بين أحد أمرين: إما أن وجوده من غيره، وإما أن لا يكون وجوده، من غيره، بل هو موجود بذاته وغني في وجوده عن سواه. ويسمى الأول فلسفياً ممكن الوجود، والثاني واجب الوجود أي يمتنع عليه العدم.

وبما أن الكون وكل ما فيه من كائنات لا يمكن أن تكون أزلية، بل هي حادثة، أي أنها وجدت بعد عدمها كما بيناه من قبل، فهي في وجودها وحدوثها محتاجة إلى علة غير معلولة، يمتنع عدمها، أي أنها علة أزلية واجبة الوجود بالذات، لأننا لو فرضنا عدم وجود تلك الأزلية التي لا يكون وجودها من غيرها، كان يعني عدم وجود أي شيء من الكائنات، التي قلنا أن وجودها حادث لا يمكن أن يكون أزلياً، وهو مرتبط بغيرها، الذي لا يكون وجوده من غيره، إذن: وجود هذا الغير وهو المصدر لوجود تلك الكائنات حتمي وضروري، وهو الإله الخالق، إذ لولاه لما كان هناك ممكن موجود أبداً.

وبعد هذا فالسؤال: من خلق الله؟ يعني أن وجوده كان من غيره، وهو

يتناقض مع ما سلمنا به أولاً من أن وجوده ليس من غيره، فالسؤال المطروح غير وارد.

ومن هنا يتبين أن افتراض أزلية الخالق، وافتراض أزلية المادة لم يكونا متكافئين ولا متوازيين، وأنه لا يمكن أن تكون المادة على ما تقدم.

(السـؤال الثاني):

إذا كان الله الخالق قادراً على كل شيء ولا قادر فوقه، فهل هو يقدر على أن يخلق ما أقدر منه؟ وأن الجواب إن كان بالإيجاب أو بالنفي فهو يفضي إلى كون الإله الخالق عاجزاً، والإله لا يكون عاجزاً. ذلك لأنه أوجد من هو أقدر منه، فهو يعني أنه عاجز بالنسبة إليه، وإن لم يستطع أن يوجده فهو واضح العجز[1]

وجوابـه

إن السؤال من أساسه لا معنى له.

أولاً: لأنه يتناقض مع القضية التي سلمنا بها أولاً، وهي أن الله قادر لا قادر فوقه، والسؤال بعد هذا: هل يقدر أن يخلق من هو أقدر منه، يعني أحد أمرين: إما التراجع عما فرضناه أولاً من كونه (لا قادر فوقه)، وإما المناقضة فيما إذا لم نتراجع عن التسليم بما فرض في البداية.

ثانياً: قد سبق أن قلنا: أن من شرط صدق القدرة أن يكون متعلقها ممكن الحدوث والوجود. أما إذا كان ممتنع الوجود، وغير مقدور من حيث ذاته، ويستحيل وجوده عقلاً، فلا يمكن أن تتعلق القدرة به، والعجز هنا إنما يكون في ناحية المقدور لا في ناحية القادر.

وبهذا يجاب أيضاًعن السؤال بمثل:

هل يستطيع الخالق أن يعدم ذاته، أو أن يتحول إلى ممكن الوجود، أو إلى

---

(١) ورد هذا السؤال في ملحق جريدة النهار عدد يوم الأحد تاريخ ١٩ / ١١ / ١٩٦٧ بتوقيع حسن شعيتو بعنوان (الله).

ممتنع الوجود، أو أن يجمع بين النقيضين، أو أن يوجد من هو أعلم منه. وهكذا تساؤلات كثيرة من هذا النوع. وكلها لا معنى لها، لأنها تحتوي على أمرين متناقضين، بين ما فرضناه من أنه واجب الوجود يستحيل عليه العدم وبين مضمون السؤال: عن إمكان إعدام نفسه، أو جعل ذاته ممكناً أو ممتنع الوجود.

إن مثل هذا لا تتعلق القدرة به، إذ شرط تعلقها بشيء أن يكون مقدوراً وممكن الحدوث بذاته.

الفصل الخامس

في النبوة

ويشتمل على:

١ ـ النبوة
٢ ـ إمكان النبوة
٣ ـ ضرورة النبوة
٤ ـ ضرورة النبوة أيضاً
٥ ـ ضرورة الرسالة مرة ثالثة
٦ ـ طريق هذه الرسالة
٧ ـ ما هو الوحي؟
٨ ـ خصائص الرسول
٩ ـ نبوة رسول الإسلام
١٠ ـ إثبات الرسالة
١١ ـ ضرورة المعجزة
١٢ ـ ميزة القرآن الإعجازية
١٣ ـ وجه إعجاز جديد
١٤ ـ وأيضاً إعجاز جديد
١٥ ـ ضرورة عصمة الرسول



١ ـ النبوة

النبوة هي مخاطبة الناس باسم (الحقيقة المطلقة) باسم الله الخالق الحكيم القادر، والتبليغ عنه، وإخبارهم بكلامه وتعاليمه، بلسان شخص يختاره الله سبحانه من بين عباده (الله أعلم حيث يجعل رسالته)، يعيه صدره بواسطة أمر غير عادي، ويتلقاه بواسطة الوحي.

والرسالة والنبوة وما يتصل بها من شؤون تدور في فلك القضية الألهية، وعلى أساس الإيمان بالله الخالق وما يتصف به من الإرادة والعلم والعقل والحكمة.

ومن هنا فليس لمن ينكر وجود الله تعالى أن يتحدث أو يمعن في الجدل حول النبوة، لأنه بإنكاره للأصل وهو وجود الله الخالق، إنكار للفرع وهو النبوة مسبقاً.

٢ ـ إمكان النبوة

والنبوة من حيث هي وبذاتها ممكنة عقلاً، أي يجوزها العقل ولا يحيلها، ولا يملك وسيلة لنفيها، ولا يستطيع أن يضع عليها أية علامة استفهام.

والذين يجادلون أو ينكرون الرسالة، ليس لهم شيء يلجأون إليه سوى استغرابهم بها واستبعادهم إياها، وتسائلهم، كيف يمكن لبشر مادي مخلوق أن يتصل بآله خالق غير مادي، ويتلقى منه رسالته، ونحن عاجزون عن رؤية أي خط بينهما سلكياً أو لاسلكياً، وكيف يمكننا فهم هذا الاتصال ونحن لا نملك أي حقائق ملموسة في هذا الشأن؟ وهو أمر غير عادي وفوق تصوراتنا المألوفة.

والجواب

صحيح أن النبوة أمر غير عادي، ولكن هل إذا كانت الرسالة أمراً غير عادي، وخارجة عما ألفناه من الاتصالات، كان يعني أنها مستحيلة وغير ممكنة. وهل أن عدم فهمنا لطبيعة الاتصال التي تقوم عليها النبوة، يعني أنها باطلة،

هناك ـ دون شك ـ أشياء كثيرة تدور من حولنا، وتلعب دوراً كبيراً في عالمنا، تعجز أعضاء حواسنا عن إدراكها أو سماعها أو الإحساس بها، وهي مع ذلك وقائع وحقائق لا نستطيع إنكارها. وذلك بفضل ما قدمه الجهد العلمي من اختراعات وأجهزة لاقطة، تسهل لنا فهم الرسالة بيسر، ونستطيع بها الإحساس وسماعها.

فمن هذه الأجهزة ما يسجل أحلام النائم وأحاديثه النفسية.

ومنها ما ينقل لنا الكلام والصورة والصوت من أبعاد شاسعة، رغم ما بينك وبين مصدرها من جبال وحواجز، كأجهزة التلفزة والراديو.

ومنها ما يسجل اصطدام الأشعة الكونية في الفضاء.

ومنها ما يستقبل ويلتقط أخبار الفيضانات والزلازل وغيرها من الكوارث الطبيعية قبل حدوثها بمدة تتراوح بين ١٢ و١٥ ساعة، استنبط هذا الجهاز من سمكة قنديل البحر التي تسمى (هلامي)، التي هي شديدة الحساسية، حتى أنها تحس بالذبذبات تحت الصوتية.

وهناك حيوانات ذوات حواس خاصة لا يملك مثلها الإنسان. فالكلب اختص بحاسة شم غريبة، ويستخدم اليوم للكشف عن المجرمين وهو يميز المجرم من بين آلاف الناس ويمسك به.

والنمل الأميركي يلهم حدوث الطوارىء والاضطرابات التي تصيب مساكنه عما قريب، فتغادره قبيل إندلاع الحريق فيها بليلة.

وفي جنوب قسنطينة نوع من الحيوانات القارضة يبرح أرضه في مسارب الأودية قبيل وقوع الكوارث الطبيعية.

والأسماك تشعر بهبوب العاصفة في أعالي البحار بفترة طويلة، فتغادر الشواطىء هرباً منها إلى الأعماق كي لا تقذفها العاصفة إلى اليابسة فتموت، وهي تتمتع بحاسة معينة تدرك بها ما لا يدركه سواها.

وهكذا أمثلةكثيرة من الحيوانات تؤكد وجود وسائل غير مرئية لدى ذوي الحواس الخاصة(١).

وإذا كان كل هذا موجوداً بالفعل ويلعب دوراً كبيراً في عالمنا، فأي غرابة بعده في ادعاء شخص أنه يوحى إليه ويتلقى تعاليم ربه مباشرة أو بواسطة، ويسمع كلامه دون الناس بعامة، ليؤديها إليهم، إرشاداً إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم.

أليس هذا كله يقرب لنا فهم النبوة والرسالة، ويشير إلى أنها ممكنة غير مستحيلة.

وإذا أضفنا إلى ما سبق ما كتب عن عملية الأشراق أو ما يسمى (نظرية الموجة المخية) التي يستطيع بها الإنسان تحويل الأفكار بأكملها إلى إنسانٍ آخر، على بعدٍ غير عادي، وبدون استعمال أي واسطة مادية ظاهرية، والتي قدم العلماء نظريات عديدة لتفسير هذه العملية، ومنها تفسير يقول: أن أمواجاً تصدر عن المخ وتنتشر في العالم أجمع بسرعة فائقة(١).

أقول إذا أضفنا هذا إلى ما سبق، كان ذلك من القرائن التجريبية تقرب فهمنا للعلاقة القائمة بين النبي وربه، ولا تدع أساساً لإنكار الوحي والنبوة. من حيث إمكانه.

٣ ـ ضرورة النبوة

الإنسان ـ دون شك ـ هو أكمل الكائنات الحية، ويكمن كما له في عقله وروحه ونفسه، التي عليها يقوم بناء إنسانيته، لا بأعضائه وهيكله وتركيبه الجسماني.

---

(١) أنظر: الاسلام يتحدى ص ١٠٨ ـ ١١٠.

فميزته الفريدة إنما هي بما وهبه الخالق من فكر وإدراك ومشاعر وإحساس، وبما يحمل من طموحات وتطلعات وآمال وأحلام، يفقدها غيره من المخلوقات الأخرى، أو هي كما تبدو لنا.

وميزته الأخرى أنه ما من شيء في هذه الدنيا ألا وهو مسخر له وخاضع لإرادته وتصرفه وسيطرته، وهو لم يسخر لشيء من الكائنات الأخرى.

وميزته الثالثة، أن كماله الإنساني وبناء شخصيته الإنسانية ليست محكومة لعملية آلية قسرية، ولا خاضعة لعملية مفروضة عليه تحكمه شاء ذلك أم أبى، بل إن كماله وبناء شخصيته الإنسانية ملك إرادته وإختياره، على عكس غيره من المخلوقات الحية، فإنها لا تملك من ذلك شيئاً.

والإنسان بهذه الميزات الفريدة، كان هو المخلوق الكريم الذي نوه الله تعالى بتكريمه بقوله: (ولقد كرمنا بني آدم).

وأشار إلى أنه سخر كل شيء لخدمته ومصلحته بقوله:

﴿وخلقنا لكم ما في الأرض جميعاً﴾

وبهذه الميزات كان أهلاً لأن يكون خليفة الله في الأرض، وإليه جاءت الإشارة في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾[١].

والإنسان يختلف عن الحيوان، فهو لا يقنع بأن يحيا ويموت، ويأكل ويشرب ويطلب الجنس، ويشاركه في معظم المطالب الجسدية، وفي خضوعه لقانون الحياة، بل يختلف عنه، فهو يتطلع ويريد أن يعرف لماذا يحيا ولماذا يموت، ولماذا يأتي إلى هذه الحياة، ويتركها مرغمًا، ويريد أن يعرف ماضيه، ويتعرف على غيره، ويعرف حاضره الذي يعيش فيه، ليأخذ العبرة من ماضيه، ويقيم سبل حياته على حاضره، ويبني آماله وأحلامه على ما يأتي من مستقبله، وفي تجسيدها لأبنائه وأحفاده.

(١) هذا مبني على أحد تفسيرين للآية. أما التفسير الآخر فقد أشرنا إليه في فصل سابق.

وكل ما يملكه من المعارف والعلم وأبحاثه المستمرة منذ آلاف من السنين عن حقيقة الكون، وسر الحياة وبدئها ونهايتها، وحقائق الخير والشر. وكيف يصاغ الإنسان من أجل تحقيق إنسانيته وكماله، ورفاهيته وسعادته، وكيف يمكن منع الإنسان من السقوط في هاوية الشرور، وأخذه بناصيته إلى الأسمى.

يريد أن يبحث عن كل ذلك، وفي كل ما غاب عن حواسه، وفي مصدره الذي جاء منه، وفي نهايته التي سيؤول إليها، كل ذلك برغبة جامحة، ويبحث بجهد متواصل، وهو مدفوع إليه بغريزة حب الإستطلاع والمعرفة.

ولكن كانت حصيلته من كل جهوده حول هذه الأشياء وغيرها نزراً ضحلاً لا يغني فتيلاً، ولم يستطع أن يظفر بما يروي ظمأه، أو يشبع رغبته وتطلعاته، رغم تقدمه في ميادين العلوم، التي استطاع بها تحطيم الذرة، وسيره على سطح القمر، وبناء السفن الفضائية المثيرة وغيرها من غرائب هذا العصر. وتمكن من معرفة أسرار المادة وخواصها وتراكيبها، مما أتاح له السيطرة على كل شيء فوق سطح الأرض، ولكنه ظل فيما يتعلق بالظواهر الحياتية وسر الحياة، أمام لغز محير مظلم، وفي مجاهيل يغمرها الضباب.

إن كل معارفه من التشريح والفيزياء والبيولوجيا والفسيولوجيا وعلم الفلك، وطبقات الأرض، وعلم النفس، والاجتماع والتاريخ والاقتصاد والقانون والميكانيكا وغيرها من علوم الإنسان المعاصر قد خولته الظفر بمعرفة الكثير من الجانب المادي للإنسان ولكنه لم تتقدم به خطوة تذكر نحو معرفة الجانب الآخر، وظل واقفاً في مكانه، وعاجزاً حتى الآن عن معرفة الإنسان لم يجد الجواب الشافي عن تساؤلاته الكثيرة عن سبيل ارتقائه، وكماله وشخصيته الإنسانية وبنائها، أو كما قال الدكتور (كاريل): «أن علمنا عن ذاتنا لا يزال في حالةٍ بدائية»[1].

---

(١) أنظر: الدين في مواجهة العلم ص ٨٧ والدكتور كاريل (١٨٧٣ ـ ١٩٤٤) عالم بيولوجي وجراح فرنسي. حصل على جائزة نوبل للعلم سنة ١٩١٢ له الكتاب الشهير: الإنسان ذلك المجهول.

أليس في هذا كله دليل على عجز الإنسان مهما ملكَ من ضروب المعرفة. والعلوم، وتقدم في طريق الحضارة والكشوف المادية، أليس في ذلك ما يدل على حاجة الإنسان إلى هداية من خارج. من ربه الذي وضع الصوى المرشدة إلى تحقيق كماله وسموه ومعرفة نفسه وذاته؟؟

وإن ذلك ليؤكد أن كل ما بذله الإنسان من جهود بالبحث عن تساؤلاته تلك، من خلال معارفه المادية ضاعت سدى ودون نتيجة مقنعة، ولم يستطع وحده أنَّ إدراك سر الحياة، ولن يتاح له بذاته إدراك ذلك لأنه أمر خارج عن دائرة قوى الإنسان ومعارفه المادية، وهذا يعني أنه لكي يظفر بالمعرفة، لا بد أن يتلمسها خارج دائرة قـواه التي يملكها وخارج علومه المادية، أي أنه لا بد أن يتلمسها من خارج دنياه المادية. من منطقة وراء وجوده المادي. من وحي السماء وحي الله الحكيم ورسالاته الممثلة بأنبيائه ورسله[٢].

٤ ـ ضرورة النبوة أيضاً

إن ضرورة الرسالة في إطارها العقلي، تنسجم مع الغاية التي خلق الله الإنسان من أجلها. هذه الغاية التي تنطلق أساساً من الإيمان بالله المتصف بالارادة والعلم والحياة والحكمة، التي تعني ـ حتمًا ـ أنه لم يخلق شيئاً عبثاً، ولم يفعل شيئاً سدى ولغواً دون غرض في خلق ذلك الشيء سوا ء أعلمنا طبيعة تلك الغاية أم لا.

ولكن جهلنا بحقيقتها وتفاصيلها لا يعني بحال أن فعله خلو من غرض وغاية، بل يعني بالضرورة وجود غاية في خلقه وفعله ولو على سبيل الاجمال. والجهل بوجود شيء لا يدل على عدم وجوده واقعاً كما سبقت الإشارة إليه.
والغرض الذي من أجله خلق الله الإنسان يدور بين افتراضات ثلاثة لا رابع لها:

(٢) اعتمادنا هنا على: الإسلام يتحدى ١١٠ ـ ١١١بتوضيح وإضافة.

الأول أن يكون الغرض هو مصلحة وفائدة تعودان إلى الخالق تعالى.

الثاني: أن تكون الغاية قائمة بنفس الخلق والفعل، وليس فيه مصلحة عائدة لا إلى الخالق ولا إلى المخلوق.

الثالث: أن يكون عائداً إلى الإنسان نفسه.

والإفتراض الأول لا يصح، لأن الغاية إذا كانت هي مصلحة وفائدة تعود إليه فإنه يعني أن الخالق محتاج إلى تلك المصلحة، وهذا يتناقض مع الإيمان بأن بيده ملكوت كل شيءٍ وأنه خالق كل شيء، وإليه مرد كل شيء، ومصدر كل شيء، وهذا الإيمان يعني أنه الغني المطلق لا يحتاج إلى شيء وإلا كان ناقصاً وفقيراً ومحتاجاً، وكيف يكون من أسبغ الوجود على مخلوقاته محتاجاً إلى من أوجدهم وأعطاهم ووهبهم كل شيء.

إذ الحاجة إما أن تكون لنقصٍ فيه أو لعجزه عن الإتيان بتلك الفائدة بدون خلق الإنسان وبدون أن يتخذه وسيلة لتحقيقها، وكلا الأمرين لا يمكن تصوره في حق الخالق الغني القادر على كل شيء.

وإما الثاني فلا يمكن قبوله ولا تعقله، إذ هو من باب الخلق للخلق والفعل للفعل.

وهذا يكون منه على أحد وجهين إما لشهوته للفعل، وهو ممنوع في حقه لأنه يعني أنه محل للإنفعالات والتأثيرات النفسية التي هي من شؤون المادة ولواحقها، وهو سبحانه ليس بمادة.

وإما لأنه يفعل ما يفعل اضطراراً وإيجاباً لا مريداً ولا مختاراً، وهذا يتناقض ما آمنا به أولاً من أنه فاعل مختار مريد وعالم وحكيم.

فلم يبق إلا الإفتراض الثالث، ويتعين الأخذ به بعد بطلان الإفتراضين السابقين، وهو أن الغرض من خلق الإنسان، هو مصلحة وفائدة تعود إلى الإنسان نفسه.

والإنسان ـ كما سبق ـ عاجز عن إدراك سبل كماله الروحي والإنساني، وعن إدراك كل مصالحه التي تأخذ به إلى الأمام، وبخاصة ما يتعلق بجانبه الروحي والنفسي والإنساني، وما له صلة بضميره وروحه، وعاقبته، رغم أنه استطاع بما يملك من نشاطات علمية مادية أن يكتشف الكثير من جانبه المادي، ويسيطر على قوى الطبيعة ويتحكم بها، في حين ظل في ما يتعلق فيه بالجانب الآخر الأهم الذي تقوم عليه بنيته الإنسانية والروحية، فيمايشبه الظلام.

إذن : هو محتاج إلى هداية تأتيه من خارج نفسه وعقله، إلى هداية الله الرحيم، ليرشده إلى مصلحته وكماله، وينبهه إلى ما فيه شقاؤه وتعاسته، وذلك بالطبع لا يكون إلا باتصال الله تعالى بخلقه. ومن هنا كانت الرسالة ضرورية.

٥ ـ ضرورة الرسالة مرة ثالثة

إن الإنسان الذي هو أكمل الكائنات على وجه هذه الأرض، وتقوم بنية كماله الإنساني على روحه وعقله وضميره، لا على أعضائه وهيكله المادي.

وتحقيق كماله الإنساني والروحي إنما هي نتيجة إرادته واختياره، لم يكن آلياً مقسوراً عليه أو مضطراً إليه.

والإنسان من الكائنات الحية التي لا تعيش إلا في جماعة، وكل فردٍ منه محتاج إلى سواه من أفراد جنسه، فلا يستطيع أن يستقل بأمور معاشه وحياته، دون تعاونه مع بني مجتمعه وجنسه، وهو بحاجة إلى جماعته وأفراده في كل شؤونه الحياتية والثقافية والفكرية، وحتى في مفاهيمه وتعابيره ولغته.

فالرغيف الذي يأكله كل منا هو حصيلة جهود عديدة، تناوبت عليه أيدٍ كثيرة، بدءاً من الحراث إلى الخباز.

والثوب الذي يلبسه هو نتيجة أيدٍ عاملة من أفراد كثيرة، بدءاً من زارع القطن إلى الخياط. وهكذا سواهما.

وحتى أفكار كل إنسان ومفاهيمه هي حصيلة ارتدادات فكرية وانعكاسات لأفكار كثيرة مع التوليد والإضافات، في كل حقول المعرفة.

وحتى التعابير والكلمات إنما تتولد في جماعة ومجتمع، لأنها وليدة حاجة وعلاقة مع الآخرين، وكوسيلة لتبادل الأفكار والتعامل معهم، والكشف عن مراداته ومقاصده.

ومن هنا فالإنسان الذي ينشأ وحده ويعيش وحده خارج جماعة ومجتمع يفقد قدرته على التعبير والكلام والتفكير.

وإذا كان الإنسان لا يعيش إلا في جماعة، كان من الطبيعي أن تنشأ بين أفراده علاقات عديدة، وأن تحدث مشاكل كثيرة بسبب هذه العلاقات المتشابكة بعضها ببعض، لما ينطوي عليه الإنسان من أهواء ومطامع وشهوات، وحب السيطرة، والإستغلال والإستئثار، وغريزة التملك والإستعلاء. الأمر الذي يمكن أن يفسح المجال لحدوث الإختلاف بين أفراد الناس والتنازع والتضارب في المصالح والمنافع والأغراض، وأن يحدث بسبب ذلك الشر والفساد والفوضى والإضطراب فيما بينهم في تعاشرهم ومعاشهم.

وإذا كان يمكن أن يحدث هذا ـ وهو ما يحدث بالفعل ـ كان من غير المعقول أن يدع الخالق الحكيم عباده يتخبطون في الشر والفساد، يأكل قويهم ضعيفهم، ويطغي بعضهم على بعض، وهم الذين كرمهم على سواهم، وأكمل خلقهم، وخلقهم في أحسن تقويم، لغاية يريد بها كمالهم الروحي والنفسي والإنساني، الذي يستطيعون صنعه بأيديهم واختيارهم وإرادتهم، لا مقسورين عليه ولا مضطرين إليه. كما سبق.

أقول أنه من غير المعقول ـ والحال هذه ـ أن يهمل أمرهم ويدعهم فريسة هذه الأمراض يستسلمون لآلامها وشرورها، دون أن يضع لهم إشارات ضوء أخضر هادية، ترشدهم لسعادتهم وخيرهم وصلاحهم وطريق كمالهم، وتنظيم حياتهم ومعاشهم. وأن يبين لهم طريق الخير والسعادة والهداية ليسلكوها، وطريق الشر والشقاوة والضلالة ليجتنبوها.

أليس ذلك كله يعني أن الإنسان بحاجة ملحة إلى هداية من خارج عقله وعلومه التي أخفقت في شفائه من أمراضه، إلى هداية الله الخالق العليم، تدله

على الطريق وتنقذه من المضيق، هذه الهداية تأتيه من خارج ذاته ـ تماماً ـ كالهواء الذي تتوقف عليه حياته وهو يأتيه من خارج دائرته. وهذا لا يعني سوى تلك الهداية المتجسدة في نبوة أنبياء الله ورسالة رسله.

سؤال وجواب

وقد يقول قائل: ما هي الفائدة التي أسدتها الرسالات والنبوات لهذا الإنسان الذي ما زال مثقلاً بالإنحرافات الفكرية والإجتماعية والأخلاقية، يتخبط في الشقاء والتعاسة، والشرور والفساد، والظلم الإجتماعي، وما الذي تغير في سلوك الإنسان وأخلاقه، وأي كمالٍ روحي أو إنساني تحقق في ظل رسالة الأنبياء والمرسلين، وما زالت حاله هي الحال، كما لو لم يكن هناك رسالة ومرسلون، يطغي قويه على ضعيفه، وغنيه على فقيره، ولم يتقدم بها خطوة تذكر نحو كماله الروحي والإنساني؟

وما زال حب السيطرة والإستغلال والإغتصاب والطمع والجشع، وشريعة الغاب، هو منطق الإنسان المعاصر وغير المعاصر، حتى إنسان تلك الشعوب القوية والدول الكبرى، التي تدين بالنبوات والرسالات، وبالأنبياء والمرسلين، وبرب العالمين، كالولايات المتحدة الأميركية وغيرها التي تؤمن بالسيد المسيح وبرسالة المسيح مثلاً التي أصبحت مصدر شقاء الشعوب الضعيفة وحرمانها وتخلفها، وتبني رخاءها على حساب ثروات الشعوب الأخرى جمعاء، والتحكم بمقدراتها، وبسط نفوذها عليها واستعبادها، وتدميرها إن تحركت في وجه مطامعها.

إذن: فأي فائدة تسديها الرسالات والنبوات لهذا الإنسان، وأي حاجة إليها، وهي لم تغير شيئاً من خلقه وسلوكه، وقد أخفقت في تحقيق الغاية التي جاءت من أجلها، وهي رفع مستواه روحياً ونفسياً وإنسانياً، والحد من طغيانه وشروره وفساده، فهو ما زال في نفس المستوى الذي كان فيه قبل النبوات، رغم تقدمه المادي واتساع دائرة معارفه عن الطبيعة وأسرارها وخواصها.

والجواب:

إن تكامل الإنسان روحياً وإنسانياً ونفسياً - كما سبقت الإشارة إليه - لا يخضع لعملية مادية آلية تفرض عليه فرضاً، وإنما هو إرادي، يستطيع أن يحققه باختياره.

وهو وإن استطاع أن يكتشف - بمعارفه الجديدة وكشوفه الحديثة - جانبه المادي، لكنه ظل من جانبه الآخر عاجزاً عن كشفه، ويجهل الوسائل التي تتيح له بناء هذا التكامل.

وجميع ما يملكه من وسائل ومعارف لا تستطيع أن تقربه نحو غايته من بناء هذا التكامل ما دامت تقوم على أسسٍ ذات طبيعة مادية.

وعلم النفس - كما سبق في فصل سابق - ما زال في دور التكوين، وفي إطار افتراضات وترجيحات. فلا بد أذاً من أن نتلمس له وسائل أخرى غير مادية، خارج ذاته، تضع له إشارات الضوء الأخضر تهديه إلى ما به بناء هذا الجانب منه وذلك بواسطة هدايةٍ خارج ذاته، تأتيه من خالقه.

وبعثة الأنبياء تحتمها حاجة الإنسان إلى هذه الهداية، تدله على ما به كماله وخيره وصلاحه وسعادته، إنسجاماً مع الغاية التي خلق الله الإنسان من أجلها.

وهذه الهداية - لكي تؤدي غايتها - تقوم على طرفين: طرف بيد الله الخالق، وهذا ما فعله بالفعل حين بعث أنبياءه ورسله لإرشاد عباده، والطرف الآخر بيد الإنسان نفسه، الذي أهمل بدوره هذه الهداية ولم يصغ إليها. ولم يلتزم بتعاليمها. وبتعبير آخر: إن نتيجة هذه الهداية تتألف من موجب، وهو الخالق الذي لبى حاجة الإنسان إليها، ومن قابل، وهو الإنسان الذي رفضها ووضع أصابعه في آذانه كي لا يسمع صوتها، ومضى سادراً في غوايته وضلالته.

والنبوة لا تعني بحال أنها تخلق الإيمان في الإنسان خلقاً، أو تحقق كماله تلقائياً، دون إرادة الإنسان واختياره، وإنما تعني أنها تهيء له المناخ الصالح والظرف المؤاتي لتكمل ذاته روحياً ونفسياً بإرادته واختياره. فإذا أراد الإنسان

بسوء اختياره عكس ما جاءت به الرسالات ، فالعيب يكون حينئذٍ فيه لا في أساس مبدأ النبوة، وحالها ـ تماماً حال الأستاذ الذي يؤدي واجبه على أكمل وجه تجاه تلاميذه، ويحرص على تهذيبهم وتعليمهم ، لكن التلاميذ أنفسهم أهملوا الإصغاء إليه ولم يقوموا بواجباتهم، فظلوا جاهلين ولم يستفيدوا شيئاً، فالعيب فيهم والذنب ذنبهم وليس ذنب الأستاذ.

ومن الخطأ بعد هذا أن نتصور أن الرسالات الإلٓهية سوف تمحو كل إنحراف عن وجه الأرض، وتقضي على كل فساد، وتخلق الكمالات الإنسانية خلقاً بصورةٍ حتمية.

ومع ذلك فقد استطاعت الرسالات أن تحقق مهمتها وتؤتي ثمارها بنجاح في عصورها التي وجدت فيها، وتركت آثارها بارزة في واحات بشرية من أفراد وجماعات، انصهرت بدعوة الأنبياء، بروح إنسانية أصيلة ملتزمة، لا يمكن تفسيرها إلا بتأثير تلك الرسالات.

ومن أمثلة هذه الواحات البشرية المعشبة بالإيمان:

سائق سيارة وجد في سيارته محفظة مملوءة بأوراق نقدية، لا يدري لمن هي، يسألني ماذا يصنع بها، نصحته بالبحث عن صاحبها ليسلمها له، وجاءني بعد أيام متهلل الوجه لأنه قد وجد صاحبها، وخرج هو من المسؤولية الشرعية بعد أن سلمه محفظته.

ورجل آخر صدم بسيارته سيارة واقفة بجانب الطريق في الساعة العاشرة ليلاً، أخذ يبحث عن صاحب السيارة المصدومة حتى عرفه، كل ذلك كي يدفع لصاحب السيارة المصدومة تعويض ما تلف من سيارته.

ورجل آخر حمّال فقير حمل سلاً لآخر فيه شيء لا يدري ما هو، فلما وصل إلى بيته وأفرغ سله تبين له أن ما حمله كان خمراً فأسرع بالخروج والرجل يناديه ليأخذ أجرته فقال له أعوذ بالله أأنا آخذ أجرة حمل الخمر إنه حرام.

وهناك في النجف الأشرف حيث مرقد الإمام علي عليه السلام، تجد

صباحاً ومساءً عشرات الأوراق ألصقت على أبواب الصحن، تتضمن دعوة من ضاع له شيء فليأت عند فلان ويأخذه بعد أن يقدم له علامته.

وهكذا، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تلك البصمات المشرقة التي تركتها دعوة الأنبياء والإيمان بها في أفراد وجماعات إنسانية كثيرة، ما زالت مشعلاً وهاجاً في أعماقهم وضمائرهم، تضيء طريق التائهين.

٦ ـ طريق هذه الرسالة

وإذن: لا بد لهذا الإنسان من هداية الخالق، تنسجم مع حاجته إليها، ومع الغاية التي خلق من أجلها، إذ بهذه الهداية يكون الإنسان أقرب إلى تحقيق كماله، وسعادته، وخيره وصلاحه، وأبعد عن الشر والفساد والشقاء، إذ تضعه في مناخ ملائم، وتهيء له فرص العمل والاختيار، ولم تدع له عذراً ولا مبرراً يحتج به، كما سبقت الإشارة إليه.

وهذه الهداية إما أن نفترض فيها أن تكون من الله مباشرة وبدون واسطة، أي أن يخاطب الله تعالى عباده مشافهةً وجهاً لوجه. وإما أن نفترضها بطريق غير مباشرة وبالواسطة، إذن نحن أمام افتراضين لا ثالث لهما.

والإفتراض الأول لا يمكن أن نفهمه إلا على أساس أن الخالق مادة وجسم، له كل خواص المادة والجسم، من التحول والتغير والتطور، والتحيز، وقبول الأشكال والصور والكيفيات والتركيبات إلى آخر ما للمادة من خواص وصفات، وهذه كلها مؤشر صريح إلى أنها حادثة وليست بأزلية. وهذا يناقض ما سلمنا به في البداية كما سبقت الإشارة إليه من أنه تعالى هو السبب الأعمق وراء كل ظاهرة مادية، وهو أزلي لا سبب قبله، وأبدي لا شيء بعده، لذلك يكون هذا الافتراض مرفوضاً.

أما الإفتراض الثاني فلا مناص من قبوله، إذ لا فرض ثالث هناك. فالهداية بالحدود التي يفرضها هذا الإفتراض، لا تكون إلا بالوحي.

٧ ـ ما هو الوحي؟

الوحي هو مصدر من: (وحيت) إليه، أو (أوحيت) إليه، إذا كلمته بما تخفيه عن غيره.

ويراد به في المصطلح الشرعي: إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي وغيره.

وفسره آخر: بأنه عرفان يجده الشخص الموحى إليه من نفسه مع يقينه بأنه من قبل الله تعالى بواسطة أو بغير واسطة.

وبهذا يمتاز عن الإلهام الذي هو وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب منه على غير شعورٍ منها من أين يأتي، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور.

وفسره ثالث: بأنه معرفة تلقائية لموضوع ما ، لا تدخل فيها أي عملية فكرية. على خلاف الإلهام أو المكاشفة التي هي المعرفة المباشرة لموضوعٍ ما، قابل للتفكير، أو هو موضوع لعملية فكرية فعلاً.

والوحي ـ بمختلف تفاسيره ـ من الأمور الممكنة التي لا يحيلها العقل ولا يمنعها، وهو السبيل الوحيد الذي يمكن به إيصال الهداية إلى الإنسان ، تحقيقاً لحاجته إليها، وللغاية التي وجد من أجلها. كما سبق.

وتصوراتنا حول الموحى إليه، وهو الوسيلة لتبليغ ما يوحى إليه، تدور بين افتراضات ثلاثة:

الأول: أن يكون الوسيلة والشخص الموحى إليه خارجاً عن طبيعة البشر المرسل إليهم، كملك مثلاً.

الثاني: أن يكون الموحى إليه من البشر ، لكن على أن يكون كل واحد منهم. أي يصبح كل فرد رسول نفسه.

الثالث: أن يكون الموحى إليه واحداً منهم يختاره الله تعالى من بينهم، وهو

بدوره يبلغ ما يوحى إليه إلى بني نوعه.

والإفتراض الأول غير مقبول، لأن الموحى إليه لو كان ملكاً من غير جنس البشر فلا بد أن يعاشرهم ويعاشروه، ويخاطبوهم ويخاطبوه، ويتعامل معهم ويتعاملوا معه.

وهو في هذه الحال إما أن يبقى على حقيقته الملائكية الروحية، وهو غير ممكن، لأن طبيعة المعاشرة والمخاطبة والتعامل والمخالطة ، تعني أنه مادي، والمفروض أنه غير مادي.

وإما أن يتحول إلى بشر مثلهم ويتمثل بصورتهم، وهذا أيضاً غير مقبول ولا يكفي لحل المشكلة، ولا يقضي على الظن بأنه بشر، فيقع الإلتباس، وتظل المشكلة قائمة على حالها. وإلى هذا جاءت الإشارة في الكتاب العزيز:

﴿ ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليه ما يلبسون ﴾ الانعام: ٩

والإفتراض الثاني غير مقبول أيضاً ، لأنه حين يصبح كل واحد نبياً ورسولاً، لا بد أن يكون في مستوى من الإيمان واليقين، يؤهله لتلقي وحي الله وكلامه، ومع هذا الإفتراض لا يبقى جاحد منكر على وجه الأرض منذ بدء الخليقة إلى اليوم، إذ مع حصول كل واحد على المعرفة من نفسه مع يقينه بأن ما يوحى إليه هو من قبل الله، إنسجاماً مع معنى الوحي كما أسلفنا، يعني أن لا وجود للكفر بين البشر منذ وجودهم إلى الآن، وحينئذٍ يأتي السؤال لمن الرسالة، ومن هو المرسِل والمرسَل إليه؟؟، وهذا ـ كما ترى ـ يدحضه الواقع البشري. وقد تكون الآية القرآنية إشارة على سبيل الإنكار إلى هذا الإفتراض أو الإقتراح الذي كان يجول في أذهان المشركين:

﴿ بل يريد كل امرىءٍ منهم أن يؤتى صحفاً منشرة ﴾ المدثر : ٥٢

أما الإفتراض الثالث فيبقى دون معارض، معقولاً متيقناً من بين تلك الإفتراضات، وهو أن يبعث الله واحداً من البشر، يختاره هو من بينهم لمميزات معينة فيه لا توجد في سواه، يعلمها هو (الله أعلم حيث يجعل رسالته).

٨ ـ خصائص الرسول

إن معرفة هذه الخصائص والبحث عنها ضرورية، لتحديد موقفنا من خلالها حيال نبوة الرسول ، كمدخل رئيسي لقبولها أو رفضها.

ولا بد لنا أن نتلمس هذه الخصائص في جانبين أساسيين هما: ذات الشخص الذي يدّعي النبوة وجوانب شخصيته وحياته وسيرته، وأساس دعوته وطبيعتها وجوانبها ومدى انسجامها مع المنطق والحياة.

وسيكون دراسة الجانب الأول ضرورياً لنجد فيه الجهة المرجحة لاختياره رسولاً دون سواه، وأهلاً لحمل عبء الدعوة الإلهية، والمناخ الصالح للظفر بثقة المرسل إليهم مسبقاً وقبل إعلان دعوته، التي هي شرط أساسي لإمكان قبولها والتسليم بها.

فإذا أفضت دراسة هذا الجانب إلى نتيجة تؤكد على أن هذا الذي يدَّعي النبوة ذو شخصية مثالية غير عادية، لا نظير لها بين البشر، في سموها وكمالها وخصالها وشمائلها. صدقاً وأمانةً وشرفاً ونبلاً وعقلاً، متماسك الشخصية، نقي الضمير، مترفع عن سفاسف الأمور التي طغت في بيئته.

وأفضى بحث الجانب الآخر فيه، وهو طبيعة دعوته ومدى تلاحمها مع منطق العقل والحياة، إلى ما يقره العقل ولا ينافره، وتنسجم مع حاجة الإنسان في كل زمان ومكان، ويستجيب إلى آمانيه الفكرية والروحية والحياتية والإجتماعية وغيرها. إنه إذا كان البحث عن هذه الخصائص في هذين الجانبين يؤدي إلى هذه النتيجة ، كان ذلك ـ دون ريب ـ مقياساً نقيس به كل رسالة، ويمهد الطريق للتسليم بها.

أما إذا أدَّى البحث في هذين الجانبين إلى نتيجة أخرى مختلفة ، كوجود خلل أو نقص في شخصية من يدَّعي النبوة وفي سيرته، ينحدر به إلى مستوى الإنسان العادي، أو وجود تناقض وتعارض في محتوى رسالته وتعاليمه مع حكم العقل، فإن ذلك يعني وجود عيب وخلل في دعوى مدعيها، يفرض ردها وإهمالها.

٩ ـ نبوة رسول الإسلام

وفي ضوء ما تقدم ستكون دراسة نبوة محمد (ص) دون سواها من الرسالات ، لأنه جاء برسالته مصدقاً لرسالات الأنبياء، وبثبوت صدقها يثبت صدق تلك الرسالات قبله حتمًا.

وقد ولد محمد (ص) في تموز (أغسطس) عام ٥٧٠ للميلاد في مكة المكرمة، يتيمًا، مات أبوه عبد الله بن عبد المطلب، وهو حمل، وقيل بعد مولده بشهر، وقيل غير ذلك، في بيئةٍ أمية وثنية، تقدس الأوثان والأساطير.

وكانت سيرته وحياته منذ ولادته حتى بعث وهو في الأربعين من عمره، تجسد المثل الإنساني الأعلى في خلائقه الفاضلة الأصيلة بأرفع مستوياتها، أمانةً وصدقاً ووفاءً وشرفاً ونبلاً، سمتاً وهدياً، وتواضعاً، وحصافة رأي وتماسك شخصية، وبعداً عن رهق الشباب ومنزلقاته ونزواته ، وسيرته فذة غير عادية، لا نعرفها إلا لأولئك النفر المصطفين لحمل الكلمة وأداء الرسالة.

وتجيء الشهادت التاريخية لتؤكد على أنه كان يعرف بين أبناء قومه بالصادق الأمين.

كما في حادثة اختلاف قريش فيمن يضع الحجر الأسود في موضعه، عندما بنوا الكعبة من جديد، فقد اتفقوا أخيراً على أن يفصل بينهم أول من يدخل الحرم من باب بني شيبة، فكان محمد (ص) أول من دخل من ذلك الباب ، فهتفوا بأجمعهم: «هذا الأمين. رضينا». وكان ذلك قبل البعثة ، وعمره يومئذٍ خمس وثلاثون سنة.

وجاءت هذه الشهادة على لسان ألد أعدائه (أبي سفيان) عندما سأله (هرقل) ملك الروم: هل تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال ، وهل يغدر ، فقال أبو سفيان: لا

وعندما دعا قومه إلى الإسلام، وقال لهم: أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلاً بسفح هذا الجبل، أكنتم تصدقوني؟ قالوا : نعم، أنت عندنا غير متهم، وما جربنا عليك كذباً قط.

وكان طيلة حياته هذه أمياً لا يقرأ ولا يكتب، كأكثر أبناء قومه. وكان وهو فتى يافع يرعى غنمًا لعمه أبي طالب الذي حدب عليه بكل قلبه، بعد وفاة جده عبد المطلب. وكان حين يذكر رعيه للغنم يغتبط بذلك، وكان يقول: (بعثت وأنا أرعى غنم أهلي بأجياد).

والباحث ـ أي باحث ـ في مراحل نشأته وحياته منذ ولادته حتى يوم بعثته، لا يجد فيها ما يسترعي الإنتباه. فكل ما يعرف من سيرته وأعماله أنه سافر مرتين إلى الشام فقط، ولم يتعد مدينة (بصرى)، إحداهما مع عمه أبي طالب، وهو ابن ثلاث عشرة سنة، وقيل أقل من هذا.

والثانية في تجارة خديجة بنت خويلد مع غلامها ميسرة، وتم على إثر ذلك زواجه بها، وهو ابن خمس وعشرين سنة، وقيل غير ذلك.

وشارك في تأليف حلف الفضول الذي أنشيء في مكة لإغاثة المظلوم والمضطهد وأخذ حقه من الظالم.

وكان له موقف بارز في قصة وضع الحجر الأسود عندما تنازعت زعماء قريش في من يضعه في مكانه، كما تقدم.

وحضر حرب الفجار بين هوازن وقريش، وكان فيها مع أعمامه، وهو ابن خمس عشرة سنة، واشترك فيها برمي السهام بنفسه، وقيل بل كان يجمع السهام التي تقع من هوازن ويدفعها إلى أعمامه ليردوها إلى صدور خصومهم.

هذه كل أعماله في هذه الفترة، ليس فيها شيء غير عادي، فقد عاش فيها أمياً يتيمًا راعياً، في بيئة أمية وثنية. ومعرفته ستكون محدودة فيها تبعاً لتلك البيئة المحدودة في المعرفة والثقافة.

وليس هناك ما يلفت الإنتباه من الناحية الروحية، سوى بعض الحوادث التي لا يمكن تفسيرها إلا بأنها مؤشر روحي إلى المهمة التي ستوكل إليه في المستقبل.

فقد تعرض وهو في الرابعة أو الخامسة من عمره إلى حادث غامض ، وخلاصته: أنه جاءه رجلان يلبسان البياض، فأضجعاه وشقا بطنه وقلبه واستخرجا منه علقة سوداء ، ثم غسلا بطنه وقلبه بالثلج[1].

وفي سفره الأول مع عمه أبي طالب إلى (بصرى الشام). وهو فتى يافع، استقبل قافلتهم هناك راهب يدعى (بحيرا) وأكرمهم وقدم لهم الضيافة، ونصح أبا طالب بالعودة بابن أخيه إلى مكة، وأنبأه بأنه سيكون له شأن عظيم، وقال له: إحذر عليه من اليهود. بعد أن رأى فيه سمات نبي المستقبل.

وفي سفره الثاني بتجارة خديجة مع غلامها ميسرة إلى (بصرى) التقى براهب نسطوري، وتحدث إليه وسمع منه.

وبالطبع لم يكن لبثه في (بصرى) في كلتا السفرتين طويلاً، بل كان محدوداً بالقدر الذي تسمح به ظروف تلك القافلة وتصريف ما تحمله من بضاعة، وتزودها مما كان يعرض في أسواق بصرى.

وكان قد رفض العقائد السائدة في بيئته، وهجر ما كان يمارسه قومه من تقديس الأوثان والأصنام والأساطير، ويعبد الله على دين إبراهيم الحنيفي، وتحنث معتزلاً في غار حراء مجاوراً فيه شهراً في كل عام، يطعم فيه المساكين، وفي السنة التي أكرمه الله فيها بالرسالة جاور في غار حراء على عادته في شهر رمضان، ومعه أهله: خديجة وعلي بن أبي طالب وخادم له.

وكان ذلك الإنقطاع والتعبد من عادة جماعة من العرب هجروا طريقة قومهم وعبادتهم، يخلون بأنفسهم بعيدين عن الناس زمناً كل سنة، بحثاً عن الحقيقة التي كانوا يلمحون وميضها.

هذا بالإضافة إلى ما كان يجسده من مثل أعلى في سيرته وشخصيته الفاضلة

---

(١) عرض لهذا الحادث المسعودي في مروج الذهب واليعقوبي في تاريخه والطبري الذي رواه بصورة مفصلة مسهبة . وغيرهم.

الأصيلة التي عبر عنها شاعره حسان بقوله:

خلقت مبرأً من كل عيب　　　كأنك قد خلقت كما تشاء

والتي سجلها أبو طالب في خطبته عند زواج خديجة بابن أخيه محمد (ص) بقوله: «أما بعد: فإن محمداً ممن لا يوزن به فتًى من قريش إلا رجح به شرفاً ونبلاً، وفضلاً وعقلاً، وإن كان في المال قلاً، فإنما المال ظل زائل، وعارية مسترجعة، وله في خديجة بنت خويلد رغبة، ولها فيه مثل ذلك».

إن هذا الجانب من شخصية محمد (ص) وخلائقه الأصيلة المثلى، ليضع اللبنة الأولى لبناء شخصية رسول المستقبل، والأساس لإمكان فهم رسالته، ويمهد له - بصورة ميسرة - لحمل كلمة السماء.

أما الجانب الآخر، وهو طبيعة الرسالة التي دعا إليها، فميزته البارزة أنه يخاطب العقل والروح، وينبه المشاعر والقلوب، ويوقظ الضمير الإنساني من سباته العميق، ويلبي حاجة الإنسان وأمانيه من جميع جوانبها الروحية والجسدية والحياتية، والإجتماعية والأخلاقية وغيرها، بصورة متوازنة، دون أن يطغي جانب منها على جانب، وببساطة ويسر، يمكن فهمها وتطبيقها دون تعقيد. ويضع له إشارة الضوء الأخضر، ليدله على طريق سعادته وخيره وصلاحه، وليبلغ به كماله الانساني الذي ينشده.

فقد وجد الإنسان الجاهلي في هذه الرسالة أُفقاً جديداً يحقق أحلامه، لا عهد له به من قبل، ينبه عقله من سباته ليتحرك ويعمل ويدرك الحقيقة التي تدعو إليها بإرادته وإختياره دون ضغط أو قسر.

«لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي». البقرة: **٢٥٦**

فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» الكهف: **٢٩**

ويدفعه إلى التفكير والتأمل دفعاً، في كل شيء. في السماء والأرض وفي نفسه، وفي كل ما حوله، ليكون إيمانه وعقيدته على أساس معطيات هذا التفكير والتأمل، دون محاكاة أو تقليد.

﴿ أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينها إلا بالحق ﴾ الروم: ٨

﴿ قل هل يستوي الاعمى والبصير أفلا تتفكرون ﴾ الانعام: ٥٠

﴿ الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، ويتفكرون في خلق السموات والأرض. . ﴾ آل عمران: ١٩١

﴿ وأنزلنا اليك الذكر لتبينّ للناس ما نُزِل إليهم ولعلهم يتفكرون ﴾ النحل: ٤٤

﴿ قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون ﴾ آل عمران: ١١٨

﴿ وله اختلاف الليل والنهار أفلا تعقلون ﴾ المؤمنون: ٨٠

﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ الزمر: ٩

وفتح عينه منها على فجر مضيء، يقتبس منه النور والمعرفة والعلم، ليدرك به حقائق كثيرة، كان منها في شبه ظلام دامس.

وفي ظل مبادئها تنفس المضطهدون والعبيد الصعداء، إذ وجدوا فيها السبيل إلى تحررهم من الاضطهاد والحرمان، وشعروا بكرامتهم الإنسانية، ووجدوا فيها لهم حامياً ونصيراً ومنقذاً حين نادت هذه الرسالة بتكريم الإنسان ورفعت من ركنه، وأثارت احساسه بكرامته ووجوده بين مخلوقات هذه الأرض.

كما رفعت من شأن المرأة وكرامتها ومستواها، وساوتها بالرجل في جميع المسئوليات والواجبات والحقوق، وفي كل شيء إلا فيما تقتضيه الفوارق الطبيعية بينهما، بعد أن كانت مهدورة الكرامة لا يقام لها وزن.

وعلى وهج أسسها الحية نفض الإنسان الجاهلي عنه الأغلال الاجتماعية والفكرية، وأغلال الأوهام والأساطير والمفاهيم المنحرفة والعادات والتقاليد الخاطئة التي كان يرسف فيها طويلاً، ونبذ عنه ذهنية التفوق السلالي والطبقي والقبلي، والتفاضل في الدماء والعروق التي عاشها من قبل، وتحول بفضل هذه المبادىء ألى إنسانٍ كريم بعد أن كان حطاماً بالياً.

وفي ظلها نمت روح الأخوة الإنسانية بين اتباع هذه الرسالة، على أسس

أخلاقية راسخة، تقوم على المحبة والمساواة والرحمة والتسامح والإنصاف والعدل وغيرها مما لم يعهد من قبل. فلا سيطرة ولا طغيان لفرد على فرد، ولا جماعة على جماعة، مهما تعاظم مركزها الاجتماعي ونفوذها، فالجميع في نظام هذه الرسالة سواسية كأسنان المشط، وهم إخوة في الله وكلهم لآدم وآدم من تراب، وأكرمهم عند الله أتقاهم له.

ووجد الإنسان نفسه أمام نظم جديدة ثابتة، تنظم علاقاته الشخصية والعامة، وتحقق له العدالة الاجتماعية، وتقضي على ما كان يعيشه من فوضى وظلم وفساد اجتماعي، ومن سيطرة القوي على الضعيف، في أطار رائع دقيق شامل، يستوعب كل حاجاته وشئونه وعلاقاته الفردية والاجتماعية، مع ربه، ومع نفسه، ومع اسرته وعائلته، ومع عشيرته وقومه، ومع الناس جميعاً، وتحميه من طغيان الأقوياء، واضطهاد الظالمين، وتحمي دمه وماله وعرضه، وتحقق له الأمن والسلام والحياة المطمئنة.

فقد وقف الإنسان منها أمام تشريعات وأحكام استوعبت كل ما له صلة بالإنسان، بأفعاله وعقيدته، وعبادته ومعاملاته وجناياته وحقوقه، ومن أحوال شخصية، والحدود، والقصاص، والديات والارث وغيرها، التي عالجت جميع مشاكله وعلاقاته بخالقه وبالناس. بصورة شاملة مستوعبة، لم تشذ منها حادثة إلا ويتدخل التشريع الإسلامي لحلها ويدلي بحكمه فيها، من أصغر حادثة إلى أكبرها. مما يلبي أماني الإنسان في حياة متقدمة سعيدة دون إهمال لحاجاته الجسدية وتطلعاته الدنيوية.

وهكذا سواها من جوانب هذه الرسالة لا يمكن عرضه هنا التزاماً منا بموضوعية الدراسة، ونحيل تفاصيلها واستيعابها إلى المؤلفات الخاصة بها.

إن أي إنسان مفكر مجرد من الهوى والعصبية، حين يعي هذه الخصائص القائمة على هذين الجانبين اللذين أشرنا إليهما، لا يستطيع الا أن يتخذ من أساس هذه الدعوة موقفاً إيجابياً منسجماً معها، وانه على أدنى الافتراضات لا يمكنه اتخاذ موقف سلبي منها، يتسم بالرفض، الا أن يكون منحرف التفكير مريض القلب.

أنه إذا كان على المدعي ـ أي مدع ـ أن يثبت دعواه، ويقدم الدليل على صدقها وصحتها، فإن رسالة رسول الأسلام قد قدمت الشواهد القاطعة، التي تُكون بمجموعها البرهان القاطع على صدق ما جاء به محمد (ص).

الأول: أن محمداً (ص) كان أُمياً لا يقرأ ولا يكتب، تبعاً لبيئته الامية البدوية التي عاش فيها، فلا معرفة ولا ثقافة الا ما يتلفقه الخلف عن السلف مما يحفل به ذلك العصر ويحرص عليه من أخبار الكرماء والأوفياء، والأبطال والشجعان، والمعارك والثأرات وسواها، ومن خطب الخطباء، وقصائد الشعراء، وكلمات البلغاء والفصحاء.

ولا يعرف أهل تلك الفترة عما يجري خارج منطقتهم، الا ما يتسرب اليهم من أخبار على أيدي بعض تجارهم وقوافلهم، الذين يتصلون ـ بحكم أسفارهم ـ بالعالم الخارجي، كسوريا واليمن والحبشة، وهو نزر قليل، تدخله التحريفات والاضافات. وقد أشارت الآية الكريمة إلى ذلك: **﴿ وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون ﴾ العنكبوت آية ٤٨**

والآية: ﴿ وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان.. ﴾ الشورى: ٥٢

الثاني: إن تاريخ حياة الرسول (ص) التي قضاها في مكة قبل بدء الدعوة، يشهد بصراحة على أنه طيلة حياته لم يكن يمارس أي نوعٍ من الأعمال الأدبية، من شعر أو نثر، أو سجع أو كهانة، أو أي ضربٍ من ضورب البلاغة والفصاحة. ولم يعرف عنه تفوق على سواه من بني قومه، أو تميز في شيء من ذلك مما كانوا يحفلون به ويحرصون عليه فلم يؤثر عنه في تلك الفترة من كلمة حكمة، أو مثل شارد، أو خطبة فصيحة، أو كلمة بليغة. إذ لو كان كذلك لاشتهر به وأثر عنه وحفظ، كما حفظوا القصائد المعلقات، وكلمات الخطباء، وشعر الشعراء، ورددوه وتحاوروا به في أنديتهم ومجالسهم.

وقد كان أُناس تلك الحقبة ـ كما أشرنا ـ يلتقطون الشوارد من الحكم

والأمثال والبلاغة والبيان. وقد اختفت شخصية الرسول (ص) في هـذه الفترة وقبل بدء الدعوة من مثل هذا المسرح تماماً ، الذي كان يظهر عليه من اشتهر بالشعر والنثر والكهانة، مثل قس بن ساعدة الايادي وغيره. وإليه أومت الآية:

﴿ قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون ﴾ يونس آية ١٦

الثالث: انه من المثير حقاً أن نجد شخصيته التي اختفت في هذا الجانب، يتحول فجأةً بعد الأربعين من عمره، ودون مقدمات إلى شخصيةً أخرى لا صلة لها بالأولى، يحمل للبشرية جمعاء رسالته المتمثلة بالقرآن، يتحدى به العرب والناس أجمعين على أن يأتوا بمثله، أو بعشر سور منه، أو بسورة من مثله، وينفي بصراحة ووثوق بأنهم لن يستطيعوا ذلك ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.

الرابع: أنه من الملفت للنظر أن ما أثر عنه (ص) بعد إعلان الدعوة الاسلامية، من خطب وأمثال وحكم وكلمات فصيحة وبليغة، ومن جوامع كلامه، برغم بلاغته وعلو روحه ورصانة اسلوبه، يختلف اختلافاً بيناً وينحط عن كلام القرآن واسلوبه وسمو مضمونه وقوة رصفه وروحه، وجمال رونقه. ونجد الفرق واضحاً بينهما حينما يتضمن كلامه بعض آي القرآن.

وهذا يعني أن شخصيته كرسول، يتلقى الوحي وتعاليم السماء، مستقلة عن شخصيته الثانية العادية. وإلى هذا يرجع الاختلاف بين الكلامين.

الخامس: إن كل كاتب أو مؤلف أو خطيب، لا بد أن يردد بعض الكلمات أو الفقرات، ويكثر تكرارها، فيما يؤلف أو يكتب أو يخطب، وحتى في أحاديثه الخاصة وتدخل في كلامه بصورة عفوية ودون قصد.

ولو كان القرآن من صنع محمد (ص) وكلامه، وهو الذي كمل في مدة ثلاث وعشرين سنة، لتركت مزاولته له أثراً - بحسب مجرى العادة - على كلامه الآخر غير القرآن، من كلمات اعتاد استعمالها، أو تعابير يرددها في القرآن. ولكن لم يوجد شيء من هذا.

السادس: أنه لو كان القرآن من كلامه (ص) وصنعه، لكانت صياغته بصورته الحاضرة، نتيجة لمرحلة سابقة من التنقيح والتنسيق والاخراج والتهذيب لأسلوبه وافكاره وتنسيق كلماته. ولا نستطيع أن نتصور في العادة أن يعلنه على الناس دون أن يمر يتلك المرحلة التي تقتضي ـ عادة ـ تغييراً وتنقيحاً وتنسيقاً لجمله وفقراته وكلماته، وحذف بعضها ليضع غيرها مكانها. وهذا يعني انه قد ينشيء شيئاً من ذلك ثم يعرض عنه ويتركه إلى غيره الأنسب والأحسن، حتى تكتمل صيغته النهائية ـ تماماً ـ كما يفعل كل كاتب أو شاعر، يقدم ما يكتب أو ينظم بصيغته الأخيرة، بعد أن مر بمرحلة من التنسيق والتغيير والحذف والتهذيب.

ومثل هذا ـ لو كان ـ لا يمكن خفاؤه على معاصري محمد (ص) وخلفائه المقربين، طيلة أيام بعثته التي امتدت إلى ثلاث وعشرين سنة.

السابع: أن مظاهر سلوك النبي (ص) وسيرته، وأخلاقه وتعامله مع سواه، في استمرار مطرد، في سره وعلانيته، وعلى وتيرة واحدة قبل النبوة وبعدها، لم يتغير في شيء من ذلك. فهو ذو شخصية واحدة في مثاليتها، لا تناقض ولا ازدواج، رغم تبدل الظروف والأحوال والأحداث التي مرت به، والتي تكيف سلوك الانسان وأخلاقه وتفكيره أيضاً.

فسلوكه قبل النبوة هو هو بعد النبوة على وتيرة واحدة، يوم كان في مكة فقيراً يتيمًا لا أنصار له ولا مؤيدين، ويوم كان في المدينة وأصبح من حوله الأنصار والمؤمنون، وحاكمًا على الجزيرة العربية، أمتلأت يداه من غنائم المعارك. فهو هو في صدقه وامانته وتواضعه وزهده ووفائه ورحمته بالفقراء والمعدمين وسمو نفسه وإيثاره واخلاقه ورفقه بأهل البلاء والمعوزين، وليست هي وقائع استثنائية في حياته، بل هي حياته كلها.

الثامن: أنه كان متفاعلاً بالتعاليم التي أوحيت إليه، بقلبه وفكره وروحه ودمه، قولاً وفعلاً، ومترجماً لتلك التعاليم بتطبيقها على نفسه، وللمبادىء التي أوحيت إليه بأعماله وأقواله وتصرفاته وسلوكه وسيرته، ترجمة حرفية دون تساهل أو تفريط بشيء منها. فكان أول العاملين بما يؤمر به، ليعطي المثل الأعلى في

الالتزام بذلك وتطبيقه، وكان يقضي أكثر ليله في الصلاة والعبادة ويجهد نفسه لا يأخذه قرار في أداء ما امر به من تعاليم.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على حرارة يقينه، واقتناعه الشخصي بمصدر رسالته ودعوته، بشكل تلقائي، لذلك كان يذوب في سبيلها ويبذل كل شيء في نجاحها واستمرارها، ويتجلى هذا الاخلاص لدعوته وإيمانه بأنها من عند الله تعالى قوله وعيناه تفيضان بالدموع، في جواب عمه أبي طالب الذي عرض عليه مطالب قريش: ﴿والله يا عم لو جعلوا الشمس بيميني والقمر بشمالي على أن أرجع عن هذا الأمر ما فعلت حتى يظهره الله أو أموت دونه﴾.

التاسع: أنه (ص) عاش في بيئةٍ أُمية، لا ثقافة لديها ولا معرفة، ولا مؤسسات ثقافية لديها ومدارس، وهو بحكم بيئته هذه كان أُمياً أيضاً لا يقرأ ولا يكتب، ومعرفته ستكون محدودة، ومصدرها تلك البيئة المحدودة في معرفتها التي يتلقفها قومه بعضهم عن بعض بما في ذلك من خلط وإضافة وتحريف، فلا إحاطة بتاريخ الشعوب الغابرة، ولا معرفة بشرائعهم ودياناتهم، وإذا به فجأة يأتي بهذا القرآن ويدعي أنه منزل عليه من عند ربه، ويدعو الناس إلى الايمان به.

هذا القرآن الذي تحدى به البشرية جمعاء، بأساليب بلاغته وفصاحته الجديدة، التي هي نسيج وحده، مما لا عهد للعرب بمثلها. وتعابير شامخة البنيان في جمالها البياني الساحر، وفي صورها الأدبية الرائعة، وثروته الفكرية العميقة.

وهو إلى ذلك يحمل نبوءات مستقبلية جازمة تحقق بعضها وشطر منها بانتظار تحققها.

وفيه إشارات خاطفة كومضات البروق إلى ما كشفه العلم اليوم، وقد كتبت فصول ومؤلفات في هذا الموضوع.

وهو مشتمل على الأسس الأخلاقية التي يريد بناء الأمة الجديدة عليها.

وعلى القوانين والتشريعات في كل مجال من معاملات وعبادات وسواهما.

فلو كان على شيء من هذا قبل ادعائه النبوة لظهر أمره واشتهر حاله بين قومه، وهم يخالطونه ويتعاملون معه في ليله ونهاره، وبخاصة عشيرته وخلطاءه.

إن هذه الشواهد تأكيدات واضحة على صدق دعوته ورسالته، تضاف إلى خصائصه التي عرضنا لها من قبل، وهي بمجموعها تفضي إلى الإيمان بها وأنها وحي من عند الله عز وجل.

١١ ـ ضرورة المعجزة

أشرنا من قبل إلى أن كل من يدعي شيئاً، عليه اثبات هذه الدعوى ببرهان ملموس. ولا شك أن محمداً (ص) أدعى أنه رسول من عند الله، ودعا البشرية جمعاء إلى الإيمان بهذه الرسالة.

وتعني الرسالة اتصالاً غير عادي بين الحقيقة المطلقة (الله) وبين الرسول الذي اختاره لتبليغ تعاليمه ودينه وشرائعه، بطريقة ما غير عادية، وخفية، تتجاوز حواسنا ولا تدخل في نطاق مدركاتنا الحسية.

فهي إذن: دعوى لا يخضع اثباتها للبنية أو لشهادة بشرية عادية، ولا طريق لإثبات صدقها الا بأمر آخر، تنفعل به مشاعرنا وعقولنا، يقيناً وتسليمًا.

وهذه الوسيلة منحصرة بأن يظهر الله على يدي هذا الشخص (النبي) (المعجزة)، وهو ما يتحدى طاقة البشر وقدراتهم، ويكون استثناءً من اطراد قانون الطبيعة، وخرقاً لها.

وهذا المعجز ضرورة، تفرضها ضرورة الرسالة، تأيداً لصدق دعوته، وتحقيقاً للغاية التي خلق الإنسان من أجلها، وهي هداية الله الحكيم للبشر ودلالتهم على ما فيه كمالهم النفسي والروحي والإنساني، وسعادتهم ومصلحتهم، كما أشرنا إليه قبلاً.

إن بعثة الرسل والأنبياء من دون اقترانها بما فيه تأييدها بمعجز، سيفقدها نتيجتها المطلوبة، وسيظل احتمال كذب دعواهم أو الشك في صدقهم قائمًا، وستفشل في تحقيق الغاية من بعثتهم.

أما إذا اقترنت دعوتهم بما يؤ يدها من إظهار الله المعجزة على أيديهم، فأن

ذلك يعني أن الله تعالى قد قدم من قَبلِه كل ما له تأثير في تنمية إيمانهم بهذه الدعوة والتصديق بصحتها، وبذلك يصبح من الممكن أن تتكون الرؤ ية الواضحة حولها. وينبغي أن لا نغفل عن أن المعجز الذي تقترن به الرسالة، ليس له إلا صفة التأييد لها والتعزيز، وليس هو قوة قاسرة تفرض الإيمان على البشر فرضاً، لما أشرنا إليه من قبل من أن كمال الإنسان عمل اختياري وإرادي له، وأن الغاية من بعثة الأنبياء هي هدايتهم لهذا الكمال.

وأن لا نغفل أيضاً عن أن المعجز ليس من المستحيلات العقلية، بل هو من الأشياء الممكنة عقلاً.

وقد أشرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب إلى أنه ليس في قوانين الطبيعة ما يوجب إطراءها واستحالة تخلفها، لأن استحالة تخلفها ليس من خواص الطبيعة ولا من شؤ ونها، وإنما هي من شؤ ون العقل الذي يستقل بها ، والعقل هنا في باب قوانين الطبيعة لا يملك الحكم باستحالة تخلف هذه القوانين أو خرقها، بل هو يجوز ذلك. وبهذا تختلف عن طبيعة القوانين العقلية التي يستحيل تخلفها، بل هي مطردة دون استثناء، مهما اختلفت الظروف والمناسبات فالوجود والعدم يستحيل اجتماعهما عقلاً في وقت واحد وموضوع واحد. وهكذا.

ومن هنا يسهل فهم المعجز الذي هو خرق لقانون الطبيعة ما دام موجد العالم هو الذي وضع للطبيعة قوانينها، وهو في الاثناء قادر على أن يسن نظاماً جديداً بدل نظام، ويبدل قانوناً بقانون آخر، أو يستثني زمناً معيناً من اطراء القانون، فكل ذلك من صنع يديه، وواقع تحت سيطرته، وإن كنا لا نعرف كيف يفعل ذلك، ولكن يكفي أن نشاهد أثر هذا الإستثناء من عموم أطراد هذه القوانين على يدي من اجتباه لرسالته ودينه.

١٢ ـ ميزة القرآن الإعجازية

والمعجز قد يكون مادياً محسوساً كالكثير من معجزات الأنبياء السابقين، كجعل النار برداً وسلاماً على إبراهيم حينما قذفه فيها طاغية عصره، وكإنقلاب

عصا موسى حيةً تسعى، تلقف كل ما قدمه السحرة من أعمالهم السحرية، وكإنشقاق البحر حين ضربه موسى بعصاه، فوقفت مياهه كالجبال، وكإحياء عيسى الموتى، وخلقه من الطين طيراً، وابرائه الأكمه والأبرص وغير ذلك مما قصه القرآن العزيز من معجزات الأنبياء عليهم السلام.

وقد يكون غير مادي.

والمعجز الذي قدمه رسول الاسلام تأييداً لدعوته كان من النوعين.

أما معجزاته المادية المحسوسة فكثيرة، وقد استفاضت واشتهرت كمعجزة إنشقاق القمر، والشجرة وغيرهما مما ذكره العلماء في مؤلفاتهم.

وأما معجزته غير المادية، فهي هذا القرآن العزيز الذي هو بين أيدينا وتحت سمعنا وبصرنا، وهو المعجزة الخالدة، يتلى ليلاً ونهاراً، وقد ظل محتفظاً بطابعه وحروفه وآياته وسوره، كما أُنزل، لم يتعرض للتغيير أو التحريف، لذلك فهو وثيقة أمنية، لم يزحف الشك إلى شيء منه، رغم مرور أكثر من أربعة عشر قرناً عليه.

وبهذا يمتاز عن العهد القديم (التوراة) الذي لم يسلم من التغيير والتحريف كما هو معلوم لدى الباحثين، وبخاصة عندما فقد أثناء الحملة البابلية، وأسر من بقي من بني إسرائيل إلى بابل، وظلوا في هذا الأسر حوالي سبعين سنة، حتى جاء بعض أحبارهم وادعى العثور عليه.

وهذا يعني أن التوراة يرجع ثبوتها ووجودها إلى شخص واحد، فهي لذلك ليست قطعية الصدور، وتفقد قيمتها الصدورية، كوثيقة محتفظة بنصها الكامل، وبخاصة لما اشتملت عليه من المتناقضات.[1]

وليس العهد الجديد (الأَنجيل) بأسعد حظاً من التوراة، فقد ألغى مجمع أساقفة (نيقية) كثيراً من أخباره، مما زرع الشك حول ما تبقى منه، وهو (الأناجيل).

---

(١) أنظر: كتاب الهدى للشيخ البلاغي وإظهار الحق للهدى.

وهذه الأخيرة بدورها لا تعتبر الآن من الصحاح، لأن النقد أثبت أنها وضعت بعد المسيح بأكثر من قرن، أي بعد عصر الحواريين الذين تنسب إليهم التعاليم المسيحية.(١)

وقد ضاعت النصوص الأصلية، وطرأ فارق كبير بين الأنجيل الحقيقي وإنجيل هذا العصر، بعد مضي ألفي عام، حافلة بعمليات الترجمة من لغة إلى أخرى، ثم بأعمال التحريف البشري الذي أصاب النسخة الالهية أكثر ما أصاب، على حد تعبير العالم الاميركي (كريس موريسون) .(٢)

وفي ظل هذه الميزة للقرآن الذي بقي محتفظاً بشخصيته وحرفيته كما أُنزل رغم مرور أربعة عشر قرناً، كوثيقة أمنية مدونة، لم ينل التحريف والتغيير شيئاً منها، نعرض هنا لماذا كان معجزاً يؤيد صحة رسالة الرسول (ص)، وندرس ما فيه من دلالة على أنه من وحي الله العليم.

وإعجاز القرآن يرتبط بجانبين: ظرف صدوره، وجانب طبيعته، أوقل بجانب خارجي وآخر داخلي.

وقد عرضنا للجانب الأول الخارجي بعنوان إثبات الرسالة. أما الجانب الثاني الداخلي ، وهو جانب طبيعته فهو يتصل بأمور:

الأول: أن للقرآن أساليب منفردة، هي نسيج وحدها، لا عهد للعرب بمثلها، في تعابيره الشامخة البنيان، والرائعة البيان، والساحرة الايقاع، ليست بالشعر ولا بالنثر المعهودين، وليس له بناء سابق احتذاه، ولا تقليد لاحق بني عليه خطاه.

وهو يمضي في اسلوبه المنسق، لا تناقض في غاياته ومقاصده، ولا تفاوت في معانيه ومفاهيمه، في انسجام مطرد، لا وهن فيه ولا انحدار، من دون فرق في ذلك بين مكيِّه ومدنيِّه.

---

(١) أنظر: الظاهرة القرآنية ص ٦٤.

(٢) أنظر: الإسلام يتحدى ص ١٣٩.

ومعرفتنا عن الانسان ـ أي إنسان ـ مهما أُتي من قوة الملاحظة وسمو الأدراك، ومن عبقرية ومواهب، هو ضعيف، يتأثر بالأحداث، وينفعل بالظروف ويفقد السيطرة على ضبط أفكاره وآرائه وأهدافه وكلماته. كل هذه تتبدل حسب تبدل الظروف والحاجة، بالتعديلات والأضافات.

ولو كان هذا القرآن من جهد إنسان وكلام بشر، لانعكست عليه صفات البشر وانفعالها بالظروف، ولوجد فيه التناقض والأختلاف إليه سبيلاً. ولكن شيئاً من هذا لم يكن، كما قال الله تعالى:

﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾ النساء: ٨٢

الثاني: أنه يتحدى البشر بعامة والعرب بخاصة تحدياً صريحاً على معارضته، ويقف من تحديه هذا موقف الواثق الجازم بأنهم لن يستطيعوا معارضته، وطلب منهم بأن يأتوا بمثل هذا القرآن، أو بسور منه، أو بسورة منه، أو بعشر سور منه، ولكن جميعهم آبوا بالخيبة والخذلان، والفشل والخسران، مع توافر دواعي المشركين إلى معارضته لما احتاجوا إلى محاربته، ولوفروا عليهم جهودهم الكثيرة وخسائرهم الكبيرة التي بذلوها في سبيل مخاصمته ومحاربته من مالٍ ودماء.

ولم يزل هذا التحدي قائماً إلى اليوم، منذ إعلان الدعوة الاسلامية. وقد جاء هذا التحدي في عدة آيات. في قوله تعالى:

﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتو بسورة من مثله، وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين ﴾ البقرة: ٢٣ - ٢٤

وفي قوله سبحانه:

﴿ أم يقولون افتراه، قل فأتوا بسورة مثله وادعو من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ يونس: ٣٨

وقوله تعالى:

﴿ أم يقولون أفتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من

استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين. فإلم يستجيبوا لكم فأعلموا أنما أنزل بعلم الله. . . ﴾ هود: ١٣ - ١٤

وقوله تعالى:

﴿ قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ﴾ الأسراء: ٨٨.

لقد أعلن هذا التحدي أربع مرات ثلاثاً منها في سورٍ مكية، وواحدةً في سورة مدنية. وربما قيل: أنه كان ذلك لأن مكة كانت يومئذٍ مركزاً للأعمال الأدبية، ويحفل أهلها بهذه الأعمال، ويقيمون لها المواسم السنوية في مكة نفسها، وفي سوق (عكاظ) القريبة منها وغيرها، وكانوا في مستوى عالٍ من الفصاحة والبلاغة من شعر ونثر وخطب، وكان ذلك هو شغلهم الشاغل وثقافتهم المميزة البارزة في انديتهم ومحافلهم ومسامراتهم.

بينما لم يكن الوسط المدني على نفس المستوى المكي في هذا المجال، إذ طبيعة العيش والحياة في المدينة قائمة على الزراعة والتجارة بحكم قربها من العراق وسوريا، وهي تختلف عن طبيعة العيش والحياة في مكة القائمة في الأغلب على ما يستفيده أهلها من مواسم الحج والزيارة والوفود.

وقد جاء هذا التحدي طالباً من مشركي قريش والعرب الذين أنكروا الدعوة الاسلامية وشكوا بوحي الله، أن يعارضوه وأن يردوا على تحديه لهم، وهم يملكون ناصية البلاغة والبيان، وقد بلغوا في ذلك مستوى مميزاً على سواهم، وكانوا يقيمون مهرجانات سنوية في (عكاظ) وغيره يتبارون فيها بإنتاجهم الادبي، وتتلى فيها القصائد، ويلقى فيها الخطب والكلمات، ويوكل أمر البت فيه إلى واحد من كبار الادباء ليحكم فيما يقدمون من انتاج.

والغريب في هذا التحدي الموجه إليهم أنه يؤكد - بكل ثقة وجزم - عدم استطاعتهم الرد عليه أو معارضتهم له، مستقبلاً عندما نفى ذلك بقوله (ولن تفعلوا)، حتى ولو وَحَّدَ الإنس والجن قدراتهم وجهودهم وأفكارهم في هذه المعارضة، وكان بعضهم لبعض ظهيراً.

لكنهم عجزوا وفشلوا فشلاً ذريعاً، ولم يستطيعوا الرد على هذا التحدي،

مع أن لغة القرآن هي لغتهم، ومفرداته هي مفردات كلامهم، واسلوبه من نوع أعمالهم الأدبية التي كانوا يمارسونها ويحفلون بها. ، فلماذا إذاً كل هذا العجز؟ أليس ذلك لأن للقرآن خاصة ترتفع عن قدرات البشر وإمكاناتهم. وتثبت أنه من كلام خالق البشر الواحد الأحد؟.

أنه من الممكن أن يقوم أي إنسان بعمل ضخم في مجال ما. أما أن يدعي ذلك بأنه يستحيل أن يأتي أحد بمثل ما أتى به، وليس في إمكان البشر جميعاً إن يعارضوه، فان مثل هذه الدعوى لا يمكن إن تصدر إلا ممن أُصيب بداء الغرور أو كان مريض العقل، لأن الأعمال البشرية لا يستحيل إيجاد مماثل لها، مهما كانت عظيمة ومتفوقة وخطيرة.

أما إذا كان التحدي قائمًا على أساس أن هذا العمل ليس من صنع البشر، وإنما هو من صنع خالق البشر، فإن مثل هذه الدعوى لا يمكن أن تعزى إلى غرور أو نقص في التفكير، وبخاصة أن هذا التحدي ما زال قائمًا إلى اليوم، وقد فشلت معارضته والرد عليه إخفاقاً مبيناً، وأن محمد (ص) الذي أوحي هذا القرآن وتحدى به العرب كان في كمال عقله ووعيه وسمو أخلاقه، مما ينفي نفياً قاطعاً صدور مثل هذا التحدي في حالة نقص في تفكيره ووعيه، أو بسبب داء الغرور وقد أشار الله سبحانه إلى هذا بقوله:

﴿ قل إنما أعظمكم بواحدة ، أن تقوموا لله مثنى وفرادي ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة ، إنِ هو إلا نذير لكم بين يدي عذابٍ شديدٍ ﴾ سبأ آية : ٤٦

يعني أنني أطلب منكم شيئاً واحداً، وهو أن تقوموا لله متجردين للحق دون هوىً أو عصبية مجتمعين ومنفردين، وتفكروا في دعوتي ورسالتي هل أنا مجنون فيما دعوتكم إليه؟

بل إن أكبر معارضي الرسالة لم يستطع أن يصمه بالجنون أو الكذب أو الإفتراء وهو النضر بن الحارث الذي هو من ألد أعدائه، فقد وقف يوماً بمكة يخطب في جمعٍ من قريش وقال:

« يا معشر قريش، إنه والله قد نزل بكم أمر ما أتيتم له بحيلة بعد،

قد كان محمد فيكم غلاماً حدثاً، أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثاً، وأعظمكم أمانة، حتى إذا رأيتم في صدغيه الشيب، وجاءكم بما جاءكم به قلتم: ساحر، لا والله، ما هو بساحر، لقد رأينا السحرة ونفثهم وعقدهم، وقلتم: كاهن، لا والله، ما هو بكاهن، قد رأينا الكهنة وتخالجهم وسمعنا سجعهم. وقلتم: شاعر، لا والله، ما هو بشاعر، قد رأينا الشعر، وسمعنا أصنافه كلها، هزجة ورجزة. وقلتم: مجنون، لا والله، ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون، فما هو بخنقه، ولا وسوسته، ولا تخليطه. يا معشر قريش: فأنظروا في شأنكم، فانه والله لقد نزل بكم أمر عظيم». (١)

بل أن عمه أبا لهب وكان من ألد أعدائه ومعارضي دعوته، قال له يوماً: «يا محمد ، إنني لا أقول: إنك كاذب، ولكن الأمر الذي تقوم بتبليغه باطل». (٢)

ومن أجل ذلك كله كان القرآن المعجز هو البرهان الذي أنار الطريق لأولئك الذين آمنوا فاتبعوه، وصدقوا برسالة محمد (ص) ودعوته، بمجرد أن سمعوا منه ما كان يتلوه عليهم من القرآن، ولم يطلبوا منه البرهان. بل إنه (ص) حين كان يدعو المشركين إلى الإيمان بدعوته، لم يكن يحمل إليهم من الدلالة على صدق رسالته إلا هذا القرآن، ولم يقل لهم: إني سأحول جبال مكة السوداء إلى جبال من ذهب، وأجعل رمالها العطشى رياضاً وبساتين، وأفجر لكم خلالها الأنهار والينابيع، بل اكتفى على صدق دعوته وصحة رسالته بدلالة القرآن التي تكفي لانارة السبيل أمام الذين يريدون أن يؤمنوا دون هوىً أو عناء، وعلى هذا جاءت الآيات الكريمة منها قوله تعالى:

﴿ وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله . . ﴾
آل عمران آية ١٠١

---

(١) نقلاً عن سيرة ابن هشام ج ٢ ص ٩٨.

(٢) نقلاً عن الترمذي.

وقوله تعالى:

﴿وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ.. ﴾ الأنعام آية ١٩

وقوله تعالى:

﴿ أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم.. ﴾ عنكبوت آية ٥١

وقوله سبحانه:

﴿ قل إنما أنذركم بالوحي.. ﴾ الأنبياء آية ٤٥

(الثالث) اشتمل القرآن على أنباء مستقلة لم تتحقق إلا فيما بعد. فقد أخبر عن انتصار الروم بعد أن هزموا في معركتهم مع الفرس التي كانت عام ٦١٦ م، وحدد حدوث ذلك الإنتصار في (بضع) سنين، وهي لفظةً لا تستعمل لغةً إلا في الأعداد ما بين ثلاثة وتسعة. وذلك فيما أشارت الآية:

﴿ غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد، ويومئذٍ يفرح المؤمنون بنصر الله.. ﴾ سورة الروم آية ٢ ـ ٥

وقد حدث فعلاً انتصار الروم على الفرس بقيادة (هرقل) بعد سبع سنوات من هزيمتهم، وذلك سنة ٦٢٣م

وقد أخبر بكل ثقة ويقين بأنه لا يمكن لأحد معارضة القرآن والرد على تحديه، بصورة قاطعة، حاضراً ومستقبلاً، بقوله: (ولن تفعلوا) حين نفى ذلك بلفظة (لن) الدالة لغة على النفي مستقبلاً وللتأبيد. وحين أكد ذلك ثانية بقوله: ﴿ لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ﴾.

وقد أيدت الأيام الطوال ذلك، فلم يستطع أحد ان يجاري القرآن أو يعارضه رغم مرور أربعة عشر قرناً على صدور هذا التحدي.

وغير ذلك الكثير من أنباء القرآن بأمور مستقبله تحققت فيما بعد.[1]

---

(١) يراجع في هذا الشأن كتاب أعلام النبوة للماوردي المتوفى سنة ٤٥٠ هـ.

(٢) يراجع في هذا الشأن كتاب أعلام النبوة للماوردي المتوفى سنة ٤٥٠ هـ، وتثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار الهمذاني المتوفى سنة ٤١٥ هـ.

(الرابع): والقرآن يحدث عن شعوب ماضية وأحداث غابرة لم تؤرخ في كتاب، بكل أمانة وصدق، ولم تكن معروفة في عصر صاحب الرسالة الذي كان أمياً لم يتلق شيئاً من المعارف عن معلم أو كتاب، في مؤسسة أو مدرسة، ولكن الكشوف الحديثة ازاحت الستار عنها اليوم، وأيدت وجودها ووقوع تلك الأحداث، وصدق مصدرها القرآني. مثل قصة عاد وثمود، وطوفان نوح، وحادثة أهل الكهف.

ويشير اشارة خاطفة إلى وجود سلالات بشرية قبل وجود آدم . قبل وجود الإنسان الحالي، وقد جاءت هذه الإشارة في قوله تعالى:

﴿ إني جاعل في الارض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء.. ﴾

فالتعبير بلفظة خليفة، واستفهام الملائكة الإنكاري بقولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، مع كونهم لا يعلمون الغيب، يشير إلى وجود مخلوقات مشابهة لهذا المخلوق الجديد (آدم) كما أشرنا إليه في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(الخامس): وهو يخبرنا عن وقائع غيبية لم تحدث بعد، ولم يقم عليها أي شاهد وسوف تتحقق لا محالة في المستقبل، من ذلك ثوران الدخان من السماء قال تعالى في سورة الدخان: ١٠ - ١١

﴿ فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين. يغشى الناس هذا عذاب أليم ﴾

ومنه خروج يأجوج ومأجوج، قال سبحانه تعالى في سورة الأنبياء: ٩٦ ٩٧

﴿ حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون. واقترب الوعد الحق.. ﴾

ومنه خروج دابة الأرض، قال سبحانه في سورة النمل: ٨٢

﴿ وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون ﴾

وغير ذلك من وقائع انبأ القرآن بحدوثها في المستقبل.

(السادس) والقرآن وأن لم يكن كتاباً يشرح قوانين العلوم ويوضح معادلاتها، من فلك وفيزياء، وكيمياء، ورياضيات، وبيولوجيا وجيولوجيا، وغيرها، إلا أنَّ له اسلوباً معيناً يشير إلى قضية من قضايا العلم، ويقدمها بإيماءة خاطفة، ولمحة سريعة، ويلقي بها كومضة مشعة، قد لا يأبه لها المخاطبون به المعاصرون لها، أو يفوتهم فهمها وتفسيرها، ولكنها تلفت انتباه من أوتي حظاً من علم وعقل منير. وكثير من هذه الومضات السريعة والإشارات الخاطفة أثبت العلم أنها تعني أشياء كثيرة في المجالات العلمية، وأيدت ذلك التجارب والكشوف الحديثة.

وقد عني جماعة من العلماء الباحثين في دلالة هذه اللمحات والإشارات، وربطوها بما حققه العلم الحديث في مجالات عديدة.[1] ولا مجال لعرضها هنا.

(السابع): وهو يسن للإنسان شريعة ضخمة ذات قوانين ونظم وتشريعات، تنظم كل علاقات الإنسان، على أساس العدل والخير والحق والمصلحة العامة والفردية، من عباداته ومعاملاته، وسلوكه وسيرته، في الحرب والسلم، مع الأصدقاء والخصوم، ينظم للإنسان كل علاقاته، مع خالقه، ونفسه، ومع أسرته، ومجتمعه وعشيرته ووطنه، مما لم تعرفه شريعة قبلها وتتسع أحكامها ونظمها لكل حادثة وواقعة، مما أفاض العلماء بضبط تلك التشريعات والقوانين الفقهية، وكتب فيها مئات المجلدات.

(الثامن): وهو يقدم البراهين العقلية على عقيدة التوحيد ونفي الشريك، ووجود الخالق الأزلي، وغير ذلك من شؤون عقيدة الرسالة الجديدة، بكلمة موجزة، وعبارة حية سهلة، تأتي على روح الموضوع الذي تتعرض له، تقرب المعنى إلى الذهن دون تكلف. مثال ذلك الدليل الذي يسمى بدليل التمانع الذي لم يزد فلاسفة الإسلام فيه سوى التفسير، في قوله تعالى:

---

١ ـ يراجع في هذا الشأن كتاب: الله والعلم الحديث والإسلام يتحدى، والدين في مواجهة العلم.

﴿لو كان فيهما (السموات والارض) آلهة الا الله لفسدتا﴾.

وقوله سبحانه:

﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من آله إذاً لذهب كل آلهٍ بما خلق ولعلا بعضهم على بعض..﴾

ومثال آخر لاثبات الخالق قوله سبحانه

﴿أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾

لأن الإنسان ـ وهو موجود بالفعل ـ إذا بطل ان يكون هو الذي خلق نفسه، أو أن يكون قد خلق من غير شيء، فلا بد أن يكون له خالق. وهو الله سبحانه.

وهكذا سوى ذلك. مما لا يتسع المجال هنا.

والخلاصة: أن إعجاز القرآن يتمثل في أنه جاء به أُمي عاش في وسط أُمي بدوي، لم يؤثر عنه قبل ادعائه النبوة شيء يتميز به من براعة في البلاغة، أو تفوق في الفصاحة، أو من ألوان فكرية جديدة غير معروفة لدى قومه من حكمة أو دعوة اجتماعية أو فلسفية، ولم يعرف بشيء يلفت النظر في تلك المرحلة، سوى انه كان مواطناً عادياً من مواطني مكة، اشتهر بينهم بالصدق والأمانة والإستقامة وسمو الأخلاق.

ويتمثل أيضاً بطبيعة ما في القرآن من جوانب عديدة أشرنا إليها قبل قليل، وبما فيه من دعوة إنسانية لرفع مستوى الإنسان إلى حيث الكرامة والإنسانية. ليس فيها شيء تنفر منه الطباع والعقول، بل جميع ما فيها يؤيده العقل ويرضاه، وتقبله القلوب وتهواه، ويحقق للإنسان سعادته وهداه.

١٣ ـ وجه إعجاز القرآن

تكلم العلماء في وجوه إعجاز القرآن، وتشعبت آراؤهم حوله في اتجاهات شتى:

فبعضهم يرى إن إعجازه بأن الله تعالى صرف الناس عن معارضته والرد

على تحديه لهم، رغم انه من جنس كلامهم، ومؤلف من مفردات لغتهم، وعلى نمط أساليبهم، مع توافر دواعيهم لمعارضته وردهم عليه.

وهذا يعني أنهم قادرون من حيث هم على الإتيان بمثله، ومعارضته بنظيره، ولكن الله تعالى صرفهم عن ذلك، ووضع أمامهم الموانع الخارجة. فالمانع من الإتيان بمثله ـ حسب هذا الرأي ـ خارجي من قبل الله تعالى، لا داخلي يكمن في طبيعة القرآن.

وبعضهم يرى أن إعجازه قائم ببلاغة وفصاحة وعلو بيانه وأسلوبه، وبلوغه في الفصاحة والبلاغة حداً يسمو على استطاعتهم وقدراتهم البشرية.

وبعضهم يرى إعجازه في محتواه ومضامينه، من تشريعات وأحكام وأنباء عن ماضٍ لم يدون، وعن مستقبل لم يأت حين أنبأ به، تحقق بعضه وبانتظار تحقق الباقي.

وبعضهم يرى أن وجه إعجازه ليس واحداً، بل فيه عدة وجوه من الإعجاز، فهو معجز في بلاغته وبيانه، وهو معجز في أنبائه الغيبية، وهو معجز في سلامته من الإختلاف والتناقض والتحريف، وفي بقائه محتفظاً بشخصيته وحرفيته منذ إنزل إلى الآن، وهو معجز في تشريعه واحكامه ونظامه، وهو معجز في اشاراته الخاطفة إلى ما أثبته العلم الحديث والكشف الجديد في فروع العلوم المختلفة، وغير ذلك ولكن كل هذه الآراء حول وجه إعجازه، إنما هي تفسير لحقيقة واقعة بالفعل، وهي عجز البشر عن معارضته وردهم على تحديه منذ نزل به الروح الأمين على قلب الرسول إلى اليوم. فهو معجز على كل حال.

١٤ ـ ضرورة عصمة الرسول

إنه إذا كان المبدأ لضرورة النبوة، هو حاجة البشر المرسل إليهم إلى هداية من خارج ذاتهم وخارج طاقاتهم ومدركاتهم ومعارفهم ـ على ما سبق ـ فإن فهم

هذا المبدأ لا يستقيم إلا بإضافة أخرى مكملة لهذه الضرورة، تكون بمثابة ركيزة أساسية يقوم عليها ضمان نجاح مهمة الرسالة وتحقيق أثرها المرجو.

وتتمثل هذه الإضافة في أن يكون من يوكل أمر النبوة إليه ويحمل مسؤوليتها منزهاً عن كل ما يشوه هذه النبوة من عيوب خلقية وخُلقية، ويجمع ذلك كلمة (معصوم)، وهي تعني أن لا يخطىء الرسول في قول أو فعل أو سلوك، ولا يرتكب ذنباً وخطيئة، ليكون مثالاً في نزاهته وصدقه واستقامته، يسهل معه تصديقه في دعوته، وييسر الإستجابة لقبولها والتسليم بها.

وبكلمة ثانية: أن المبدأ لوجوب بعثة الأنبياء هو حاجة الإنسان إلى هداية الله الخالق تدله على الطريق، وتوفر الأسباب لتحقيق كماله بكل جوانبه الروحية والإنسانية والنفسية والعقلية مما لا يستطيع الإنسان بذاته تحقيق هذا الكمال الذي يطمح إليه ويحلم به، وهو عاجز عن إدراك كل ذلك رغم كل جهوده وعلومه وتفكيره ـ على ما سبق ـ ومن غير المقبول أن يهمل الخالق تعالى أمره ويكله إلى عجزه ويتركه يتخبط في جهله وشقوته، ولا يرشده إلى الغاية من خلقه له، ويدعه دون هداية من عنده بواسطة رسله.

أنه إذا كان المبدأ لضرورة الرسالة هو هذا، فأن ذلك يعني أن بعثة الأنبياء هي وسيلة لهذه الهداية لما فيه صلاح الانسان وخيره وسعادته، وليست هي غاية بذاتها، فلا يمكن لنا ان نتصور هذه الوسيلة إلا على أساس أن تكون كاملة وموصلة إلى تحقيق غايتها، وسليمة من كل عيب يقف في طريق نجاحها، أو يتناقض مع هدفها، وذلك لا يتم إلا بأن يكون الرسول الذي يحمل مهمة النبوة معصوماً بالمعنى الذي أشرنا إليه، كي يوثق بقوله، ويركن إلى صدق دعوته، ويكون المرسل إليهم معه أقرب إلى الإستجابة، وأبعد عن الإنكار والمعارضة، ولينسجم ذلك مع الغاية التي بعث من أجلها.

ونحن لا يمكن أن نتصور رجلاً كان في ماضيه كذاباً محتالاً خائناً، غارقاً في الموبقات والآثام، ثم يأتي بعد هذا ليدعي أنه مرسل من ربه ويدعو البشر إلى تعاليمه ورسالته، كيف يمكن لأحد أن يصدق قوله، وأن يوثق بدعوته، ويتلقى تعاليمه بالقبول والتسليم؟ أليس في هذا لو كان الرسول على هذه الصفة وعلى

هذه الحال، ما يتناقض مع الغاية التي أرسل إليها، والغرض الذي من أجله بعث.

أليس الموقف يختلف لو كان من يدعي النبوة معروفاً بالصدق والأمانة والاستقامة، ومنزهاً عن ارتكاب الخطيئة والآثام، لم يؤثر خطأ منه في قول أو فعل، ويكون اتصافه بذلك أدعى إلى الوثوق به وبدعوته، وأكثر نجاحاً في المهمة التي يحملها؟.

والخلاصة: أن عصمة النبي ضرورة لازمة بنفس مستوى ضرورة النبوة، لا يمكن الفصل بينهما، فحيث كان هناك نبوة كان إلى جانبها عصمة النبي حتماً. ولو فصل بينهما لما تحقق الغرض من بعثة الأنبياء.

* * *

إن بعثة الأنبياء ـ كما سبق ـ ليست غاية في نفسها، وإنما هي وسيلة لهداية الإنسان وإرشاده نحو كماله وسعادته.

وتحقيق هذه الغاية يرتبط بعمليتين: إحداهما من قبل الله تعالى بإرساله الأنبياء وتيسير مهمتهم وتأييد نبوتهم، وإزاحة جميع ما يمكن أن يقف مانعاً لإيمان المرسل إليهم بهذه الدعوة، أو ما يتعللون به لعدم استجابتهم. ولا يكون ذلك إلا بمددٍ منه تعالى، وذلك بأن يعصمه من كل خطأ وخطيئة في أقواله وأفعاله، ويسدده في حركاته وسلوكه، بوسيلةٍ ما خفية علينا، لا تنالها حواسنا، ولنسميها (لطفاً).

أما دور هذا اللطف (العصمة) في سلوك النبي المعصوم فلا يتعدى التأييد والتيسير لمهمته الرسالية، ولا يتحول بها إلى أداةٍ فاقدة للإختيار والإرادة في تصرفاته وأفعاله، فلا يكون بسببها مضطراً إلى فعل الخير والطاعة، أو ترك الشر والمعصية على نحو الإلجاء، بل يبقى معها قادراً على ترك الطاعة بإرادته، ولكنه لا يتركها ويخالفها، وقادراً على فعل المعصية باختياره ولكنه لا يفعلها.

ولو كان الرسول بهذه العصمة يفقد اختياره وإرادته، لما كان مستحقاً للثواب والعقاب، والمدح والذم. لأن ذلك كله يترتب على الفعل الإختياري

الأرادي، وحيث لا إرادة ولا اختيار، فلا ثواب ولا عقاب ولا مدح ولا ذم.

وبكلمة ثانية: إن عصمة النبي ليست على معنى أنها صفة ذاتية له، ومن خصائصه الملازمة له التي لا تنفك عنه، بل أنها جاءت إليه من أمرٍ خارج عن طبيعته وذاته، من الله تعالى الذي يسدده ويؤيده، ويمنحه عنايته وتوفيقه. ويهيء له المناخ الذي يعكس في نفوس المرسل إليهم الثقة به والركون إليه.

والعملية الثانية ترتبط بفعل الإنسان المرسل إليه واختياره للإيمان بالدعوة وتصديق النبي المرسل فيما جاء به.

ويتضح فهم ذلك من المثالي التالي:

رجل توسم في ولده الخير والذكاء والإستقامة، فحرص على تعليمه، وأمده بكل أسباب النجاح، ووفر له المناخ الصالح، فوضع له المدرسين، لتهذيبه وتعليمه، وهيأ له جميع ما يحتاج إليه، ورفع عنه جميع الموانع التي يمكن أن يتعلل بها وتثبطه عن متابعة دروسه، وعمل في سبيل نجاحه كل شيء.

فإن نجاحه حينئذٍ يكون نتيجة لأمرين: أحدهما من قبل ذلك الوالد الذي وفر له جميع أسباب النجاح، والثاني من قبل ذلك الولد الذي استغل ذلك المناخ الصالح الذي هيأه له والده، وعكف على درسه وعلومه، ولم يضيع الفرصة المواتية، ونجح. ولكن نجاحه لم يكن مقسوراً عليه ولا مضطراً إليه، بسبب ما وفر له والده من الأسباب، بل استند نجاحه أيضاً إلى إرادته واختياره وانتهازه تلك الفرصة.

ومن هنا فتحقيق الغاية من النبوة يرتبط بهاتين العمليتين معاً مباشرة، فلا تكفي إحداهما ولا تعني الأولى بحال أنها ترفع اختيار الإنسان المرسل إليه، أو تفقده إرادته، سواء أقبل الدعوة وصدق بها، أم رفضها وكذب بها.

كما أنها لا تفقد النبي المعصوم إرادته في أن يفعل وفي أن لا يفعل، كما تقدم.

* * *

وهذا اللطف (العصمة) الذي هو من فعل الله تعالى لعبده الرسول، من العناية الالهية الخفية، التي لا يمكن لحواسنا أن تنالها، لا بد أن نتلمسها في سلوكه وسيرته الحميدة، وخلائقه وشيمه، واستقامته المطردة، من أمانة، وصدق ونزاهة ووفاء وإخلاص، وتواضع، وطهارة وغير ذلك من جوانب شخصيته المثلى، التي هي إنعكاس لتلك العصمة، ومظهر لها. وهذا ما كان عليه فعلاً رسول الإسلام (ص) في جميع مراحل حياته.

١٥ ـ وأيضاً إعجاز من نوعٍ جديد

لقد ظهرت اليوم دراسات جديدة حول إعجاز القرآن، يقوم بها بعض العلماء القرآنيين، الذين لمحوا فيه ما لفت أنظارهم وأثارت دهشتهم، ووقفوا أمام ميزان صارم يحكم القرآن وحروفه وكلماته، في تماثل عددي، وتكرار رقمي، وتناسب وتوازن يشمل كل ما في القرآن الكريم، يحمل على ظهره معجزة قرآنية جديدة، تضاف إلى معجزاته الأخرى، لتنفي - بصراحة - أن يكون من صنع إنسان، أو من وضع محمد، أو أن يكون فيه مكان للصدفة والعفوية.

وأنه على أساس هذه الظاهرة العددية والرقمية الجديدة، يمكن تفسير الميزان الوارد في قوله تعالى:

﴿ الله الذي نزَّل الكتاب بالحق والميزان.. ﴾ الشورى: ١٧

بعد أن كان التفسير القديم للميزان هنا، هو أن ما في القرآن من مبادىء وتعاليم، يفصل بين ما هو عدل وبين ما هو جائر، ويفرق بين ما هو حق وبين ما هو باطل. انطلاقاً من المفاهيم التي كانت سائدة من قبل.

أما اليوم فقد تجاوزه عصرنا الحاضر المضغوط بمعارف جديدة واكتشافات حديثة، إلى ما هو أبعد غاية وأعمق فهمًا. ليقدم دليلاً جديداً على أن القرآن لا يمكن ان يكون الا من وحي الله تعالى.

وتنطلق هذه المحاولات في اتجاهين رئيسيين:

(الأول) من الرقم (١٩) الذي هو عدد حروف (بسم الله الرحمن

الرحيم). فقد توصل الدكتور رشاد خليفة، وهو عالم مصري، بعد دراسة قام بها في أميركا مستعيناً بالعقل الألكتروني (الكمبيوتر)، استمرت أكثر من عشر سنوات، ووضع كتاباً فيها اكتشفه باللغة الإنكليزية وطبع في أميركا. توصل إلى أن الرقم (١٩) ـ وهو مفتاح السر في الإعجاز العددي الرقمي القرآني ـ الذي هو عدد حروف البسملة، يحتوي على بداية النظام الحسابي «١» وعلى نهايته «٩»، والذي لا يقبل القسمة، وانه أُشير إليه صراحةً في القرآن في قوله تعالى في سورة المدثر: ﴿ **سأصليه سقر، وما أدراك ما سقر، لا تبقي ولا تذر، لواحة للبشر عليها تسعة عشر** ﴾

والذي فسر قديماً بأنه يعني حفظة جهنم والقائمين عليها من الملائكة إلا أنه في ضوء المعلومات الجديدة يبرز تفسير آخر جديد يقول: إنه يعني حروف البسملة.

الشيء الملفت للنظر، أن كل كلمة من البسملة تتكرر في القرآن عدداً من المرات، هو دائمًا من أضعاف رقم (١٩).

فكلمة (اسم) الواردة بصيغة (اسم الله) أو (اسم ربك) أو (اسم ربه) غير اسم الله الواردة في البسملة في أوائل السور وفي سورة النمل في حكاية كتاب سليمان إلى ملكة سبأ، وهو: «انه من سليمان وانه (بسم الله الرحمن الرحيم). وردت (١٩) مرة.

وكلمة (الله) تكررت في القرآن (٢٦٩٨) مرة، أي ١٩×١٤٢

وكلمة (الرحمن) تكررت في القرآن ٥٧ مرة، أي ١٩ × ٣

وكلمة (الرحيم) تكررت ١١٤ مرة عدد سور القرآن، أي ١٩ × ٦.

ومن جهة ثانية نجد في سورة (ق) ٥٧ قافاً أي ١٩ × ٣.

والملفت للنظر أن (قوم لوط) ذكروا في القرآن ١٢ مرة بهذه الصيغة إلا في سورة (ق) فقد ذكروا بصيغة (اخوان لوط) محافظة على عدد القافات فيها، إذ لو ذكروا باسم (قوم لوط) لبلغت القافات فيها (٥٨) قافاً مما يحدث الاخلال بعدد القافات في هذه السورة التي هي (٥٧) قافاً التي هي أضعاف عدد (١٩).

ونجد سورة أخرى أطول من سورة (ق) ، هي سورة الشورى وضعفها في الطول، وفي فواتحها حرف (ق) أيضاً مضمومة مع (عسق)، وعدد القافات فيها (٥٧) قافاً أيضاً أي ١٩ × ٣.

ثم لو جمعنا (٥٧) قافاً التي هي في سورة (ق) مع (٥٧) قافاً في سورة الشورى، لكان المجموع منهما ١١٤ قافاً، هي عدد مجموع سور القرآن. ومثال آخر ، أن حرف (ن) يتكرر في سورة ن والقلم وما يسطرون) ١٣٣ مرة، أي ١٩ × ٧

وحرف (ص) في سورة الأعراف التي تبدأ بـ (ألمص)، وفي سورة مريم التي تبدأ بـ (كهيعص)، وفي سورة (ص)، يتكرر في كل من هذه السور الثلاث (٥٢) مرة، أي ١٩ × ٨.

ومما يلفت النظر أن (بصطة) في سورة الأعراف في قوله تعالى: «وزادكم في الخلق بصطة» كتبت بالصاد كما أُنزلت على قلب محمد، لا بالسين تتمة لعدد الصادات المذكورة في السورة، وهو (١٥٢) صاداً الذي هو أضعاف رقم ١٩ ، أي ١٩ × ٨[1].

والثاني من الإتجاهين ينطلق من التساوي العددي والتناسق الرقمي في موضوعات القرآن الكريم الذي لاحظه العالم القرآني الدكتور عبد الرزاق نوفل، وهو عالم مصري، كرس أكثر جهوده في بحوث إسلامية، وبخاصة القرآنية منها، فلمح فيها وجهاً إعجازياً جديداً للقرآن، ووضع فيه كتابه «الإعجاز العددي للقرآن المطبوع في مصر للمرة الثانية في شهر حزيران ١٩٧٥ .»

فقد لاحظ هذا العالم أن هناك تساوياً عددياً وتناسقاً رقمياً في الموضوعات القرآنية، لا يمكن ان يكون صدفة عفوية، أو بصورة عشوائية، وهو ـ كما قال ـ وجه جديد من أوجه الإعجاز في القرآن، لا تختلف في نتيجة الأراء، وليس هو بتفسير أو تأويل تتعارض فيه الإجتهادات وتتباين النظريات، ولكنه حساب وأرقام، وحقائق الحساب دائمًا قاطعة، وشواهد الأرقام أبداً دامغة.

وقد استطاع أن يعرض طائفة من تلك الموضوعات القرآنية، التي يحكمها التساوي العددي والتناسب الرقمي.

فالدنيا والآخرة ورد ذكر كل منهما في القرآن (١١٥) مرة، رغم أنهما لم يذكرا مجتمعين إلا في ٥٠ آية.

والشياطين والملائكة ورد ذكر كلٍ منهما فيه ٦٨ سواء أكان منها المفرد والجمع.

والموت ومشتقاته والحياة التي تختص بالخلق دون ما يختص بحياة الأرض، ورد فيه ذكر كلٍ منها (٧١) مرة.

والبصر وهو الرؤية بالحاسة الظاهرة مع مشتقاتها والبصيرة وهي الرؤية القلبية الداخلية، تكرر ذكرها (١٤٨) مرة.

وبنفس العدد (١٤٨) مرة تكرر ذكر لفظ القلب والفؤاد ومشتقاتها. والنفع والفساد مع مشتقاتها تكرر ذكر لفظ كل منها (٥٠) مرة، والصيف والحر، والشتاء والبرد، مع مشتقات الحر والبرد، ذكر كل منها (٥) مرات.

والبعث والصراط ومشتقاتها ذكرا (٤٥) مرة.

والعدل والقسطاط ومشتقاتها ذكر كل منها (٢٧) مرة والصالحات والسيئات، فقد بلغ عدد الصالحات وجميع مشتقاتها بما يختص بالعمل الصالح ١٦٧ مرة.

وذكرت السيئات ومشتقاتها بنفس العدد. والطغيان والذنب تكرر ذكر لفظ كل منها مع مشتقاتها (٣٩) مرة والجحيم والعقاب مع المشتقات ذكراً (٢٦) مرة.

وهكذا غيرها الكثير مما عرضه في كتابه المذكور من الموضوعات القرآنية، المحكومة بالتناسق الرقمي والتساوي العددي، كظاهرة موضوعية، تثير الإستغراب والدهشة، وتستوقف الباحث المفكر عندها، ليتساءل هل كان ذلك

مجرد صدفة عشوائية. أم أنه كان من وضع إنسان، هو محمد بالذات ، تفنن في صياغة حروف القرآن وكلماته، ولاءم بين موضوعاته بوضعها متساوية العدد ، ومتناسبة الرقم. أم أن ذلك كان من صنع رب العالمين الذي «نزَّل الكتاب بالحق والميزان» وكان كل شيء عنده بمقدار.

ومعلوماتنا أن الصدفة لا تتكرر، وإلا لأصبحت قانوناً ونظاماً، لا صدفة واستثناءً.

وافتراض أن ذلك من صنع محمد بالذات، ساقط من أساسه لسببين: (الأول) أن مثل هذه العملية تتطلب جهداً ثقافياً ورياضياً، لا يملكها محمد ولا بيئته ولا عصره. ومعلوماتنا المؤكدة أنه كان أُمياً لا يقرأ ولا يكتب، عاش ونشأ في وسطٍ أمي لا يملك من أسباب المعرفة غير ما يملكه أبناء قومه.

و(الثاني) أن مثل هذه الظاهرة لو كان لمحمد يد في صنعها لكان وراءها هدف وغاية ترمي إليها. ولكنا لم نجد أي إشارة إليها من محمد نفسه ولا من أصحابه الحواريين، بل لم تخطر على بال أحد منذ عصره حتى ما قبل سنوات معدودة ، حين كشف عنها بعض المشتغلين بالقرآن.

وإنه من السخف بمكان أن يجهد إنسان نفسه بعملية إحصاء شاقة لحروف كتاب يدعي انه وحي ، وكلماته وموضوعاته، ليلاءم بينها في الأرقام والعدد، دون أن يكون لها أي فائدة تدعم ما يدعيه، ودون أن تترك أي إشارة منه إلى عمليته هذه المتفوقة. ولم يعرضها على قومه كعمل يتحداهم به، وهم أنفسهم لا يستطيعون فهمها.

ولم يبق من تلك الفروض المحتملة إلا الفرض الثالث، أن ذلك من صنع الخالق الحكيم الذي خلق كل شيء فقدره تقديراً.

وبالرغم أن هذا الكشف باتجاهيه المذكورين ما زالا في بدايتها، وبحاجة كبيرة إلى جهود مستمرة ودراسة دائبة دراسة أكثر عمقاً ودقة، وأكثر استيعاباً وشمولاً. إلا أنه يضعنا أمام لمحات مضيئة عن لون إعجازي جديد، تطرح باعتبارنا قضية جديدة للإعجاز القرآني، جديرة بالدرس والتمحيص، لتكوين الرؤية الواضحة عنها دون ضباب الاحتمالات . .



الفصل السادس

يشتمل على:

١ ـ ما هو اليوم الآخر؟

٢ ـ إمكان البعث

٣ ـ شخصية الإنسان (الروح)

٤ ـ الآخرة تقتضيها حكمة الخالق

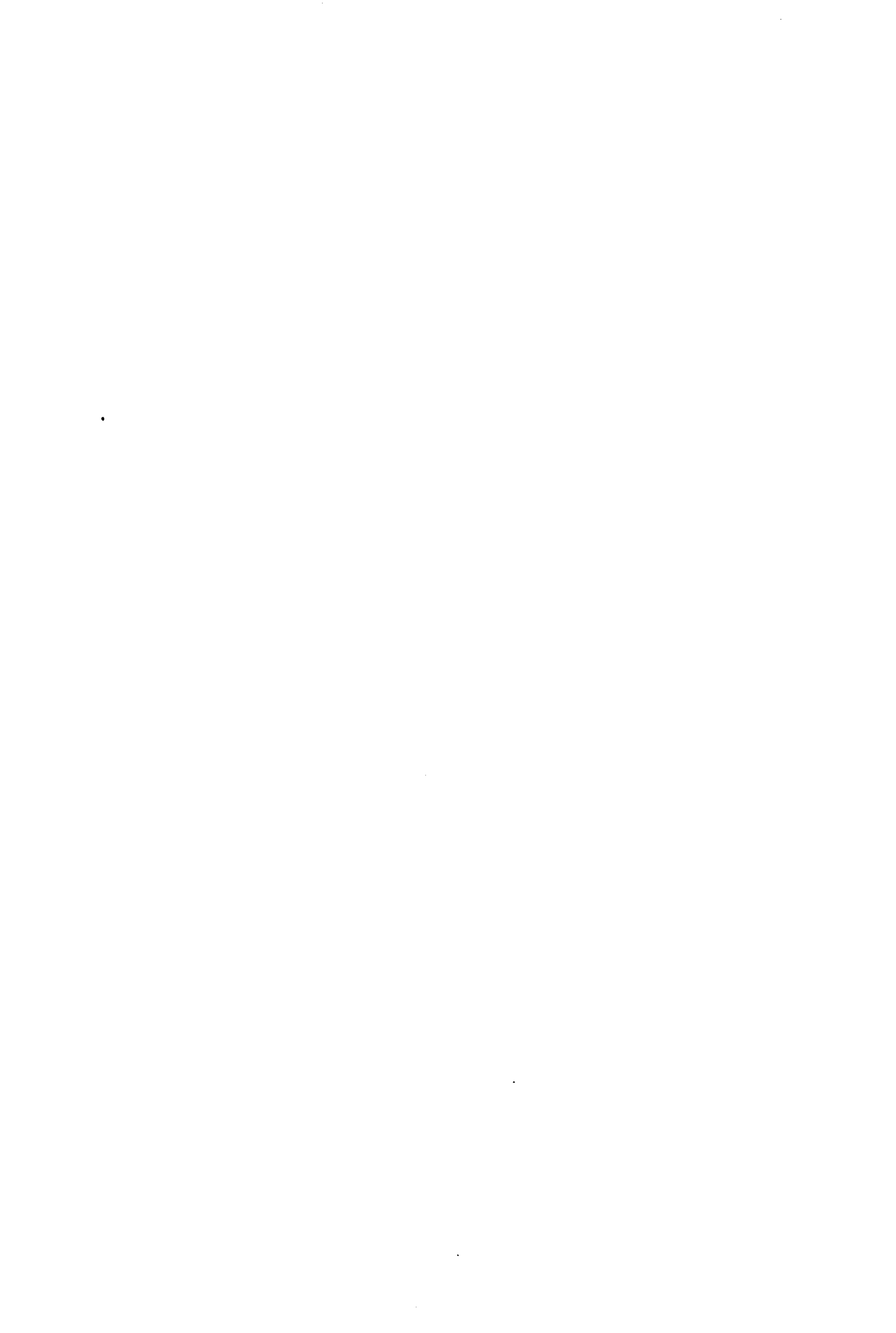
٥ ـ الآخرة في الإطار النفسي

٦ ـ الآخرة في إطار السلوك

٧ ـ الدليل على وقوع الآخرة

٨ ـ طبيعة الحشر

٩ ـ الجنة والنار وأوصافهما



١ ـ ما هو اليوم الآخر؟

إن اليوم الآخر يعني اليوم الذي سيعيد الله سبحانه البشر ـ كل البشر ـ إلى الحياة من جديد، في عالم آخر غير عالمنا هذا، بعد أن يأتي الفناء على الكون والإنسان، وحين ستنتهي كل الكائنات إلى نهاية مرعبة، يحصد الموت فيها كل ما في هذا العالم، ولا يبقى إلا وجه الخالق الأزلي ذو الجلال والإكرام، الذي سيحاسب في ذلك اليوم كل إنسان بما عمل في حياته الدنيا، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، ويخلد الصالح الطيب في دار رضوانه ونعيمه المقيم، ويخلد العاصي الخبيث في دار عذابه المقيم.

والإيمان بالبعث هو أحد الأعمدة الثلاثة الأساسية للعقيدة الإسلامية. بل هو الصمام الذي يمد هذه العقيدة بالحياة، ويرسخ عمقها في الضمائر والمشاعر، وترتبط به جميع الآثار الدينية في سلوك الإنسان وأعماله.

أو بكلمة أخرى: أن العقيدة بالآله الخالق، ورسالة الأنبياء ستظل لوحة صامتة، وترقاً فكرياً، لا غاية فيه ولا هدف، وجامدة لا حركة فيها، إذا لم تقترن بالإيمان باليوم الآخر.

إن الخوف من ذلك اليوم الرهيب الذي سيجمع الله تعالى فيه الخلائق للحساب، ويجازي كلًا بعمله، ويرى كل إنسان عمله أمامه حاضراً معه، هو الذي يحرك ضمير الإنسان، وينمي فيه روح الخير والصلاح، ويعكس آثار العقيدة الدينية على أفعاله وتصرفاته، ولولا ذلك الوازع الداخلي الذي يثيره الإيمان باليوم الآخر، لما وجدنا للإيمان بوجود الله وبالرسالة وحدهما أي أثر بارز على تصرفات الإنسان المؤمن وأعماله. فالإنسان كل إنسان ـ عدا من اجتباه ربه واصطفاه، لا يندفع نحو العمل إلا بدافع الرغبة والرهبة. وليس الناس كلهم

علي بن أبي طالب (ع) الذي يقول: ﴿ إلهي: ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك، ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك ﴾.

ولأهمية الإيمان بالآخرة في تحويل العقيدة الدينية إلى حركة وعمل وسلوك، وتحديد موقف الإنسان المؤمن من تعاليمها وواجباتها، فقد استأثرت بالإهتمام بها في القرآن العزيز، الذي عرض لها في إكثر سوره، بصور مختلفة وصيغ متعددة.

ولا بد من الاشارة هنا ـ كما أشرنا في فصل النبوة ـ إلى أن فهم قضية اليوم الآخر يتوقف على أساسين سابقين هما: الإيمان بوجود الله الخالق الحكيم الحي المريد، والإيمان بصدق نبوة الرسول محمد (ص) وتعاليمه، فهي تدور في فلكهما، وتقوم على أساسهما مباشرة، وتتفرع عنهما. أما من لا يؤمن بالله ولا برسوله، فليس له أن يجادل ويمعن في جدله حول قضية البعث، لأنه حين أنكر الأصل وهو وجود الخالق ونبوة الرسول أنكر ما يتفرع على هذا الأصل، وهو قضية الآخرة، وحكم ببطلانها سلفاً.

وجوانب هذه القضية متعددة، ولا بد من عرض أهمها كي نستطيع فهمها دون لبسٍ أو غموض

٢ ـ إمكان البعث

إن العقل في موضوع الحياة بعد الموت لا يستطيع أن يحكم بالأستحالة، لأنه لا يملك مقومات هذا الحكم، من لزوم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما هنا، أو اجتماع الضدين في محل واحد، أو مخالفة لقضية عقلية بديهية أولية. بل هو يجوز حدوث الحياة بعد الموت، ولا يمنعه، وبخاصة ان الإنسان الحي قد وجد قبلاً من لا شيء، فأعادة الحياة إليه بعد الموت أوفر إمكانية، وأقرب وقوعاً. والذي يقدر أن يخلق الأحياء ومنها الإنسان ولم يك شيئاً، فهو يقدر على إعادة الحياة إليه بعد الموت بطريق أولى، ومن هنا قال سبحانه:

﴿ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم. قل يحييها الذي أنشأها أول مرة.. ﴾ يس: ٧٨ ـ ٧٩

وقال أيضاً: ﴿ أفعيينا بالخلق الأول، بل هم في لبسٍ من خلق جديد﴾ ق: ١٥

وقال أيضاً: ﴿ ويقول الإنسان إذا ما مت لسوف أخرج حياً. أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً﴾ مريم: ٦٦ - ٦٧

وقال أيضاً: ﴿وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه. . . ﴾ الروم: ٢٧.

والله سبحانه يكرر في كتابه الكريم الآيات التي تتضمن إحياء الأرض بعد موتها، بصيغ مختلفة وأساليب متعددة، ليقرب إلى الأذهان فكرة إمكان إعادة الحياة إلى الانسان بعد موته مثل قوله تعالى:

﴿. . .وأحيينا به بلدة ميتاً كذلك الخروج﴾ ق: ١١

وقوله أيضاً: ﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحي الموتى إنه على كل شيء قدير. ﴾ فصلت: ٣٩

وبكلمة ثانية: إن وجود الإنسان حياً أولاً، ثم وجوده كذلك ثانياً بعد موته، وجودان متماثلان، دون فرق بينهما إلا في التقدم والتأخر، والأول منها ممكن حتمًا، ولذلك وجد، إذ لو كان مستحيلاً لما وجد، وإذا كان أحد المتماثلين ممكناً كان الوجود الآخر ممكناً أيضاً، بحكم تماثلهما. أنه ـ كما قال بعض المفكرين ـ أنه لا شيء أكثر عداءً للمنطق والعقل الإنساني من أن نسلم بوقوع حادث في (الحال) وننكره في (المستقبل).

وإذا كانت قضية الحياة بعد الموت ممكنة بذاتها، يجوزها العقل ولا يحيلها، كان لا بد من إثبات أنها حقيقة واقعة، بعد معرفة ما هو الإنسان.

وقد أصبح من الثابت علمياً اليوم أن الموت لا يأتي على كل خلايا الجسد، وإنما يصيب معظمها، ويظل بعض منها يحمل الحياة في أعماقه، وإن بدا لنا أنه قد مات فعلاً.

وأكدت التجارب هذه الحقيقة. فقد قام طبيب ألماني اسمه (أزفين سانتو) باستخراج بعض البكتريا من جسم مات من ثلاثة آلاف وخمسماية سنة.

ووضعها في محاليل غذائية معينة محلول (الليتوم) لمدة سبع عشرة ساعة، ثم وضعها تحت المجهر فلاحظ أنها تتحرك، وعاشت بعد ذلك المدة.

وفي سنة ١٩٥١ أعلنت عالمة روسية اسمها (البشكايا) أن بعض الخلايا يمكن إحياؤها مرة أخرى، وأن من بين الخلايا نوعاً منها (ناقلة الحياة) من الممكن أن تقفز من كريات دموية متآكلة، وأنه لا شيء يموت كله، وإنما يموت بعضه، وتظل هناك خلايا تحمل بشعل الحياة.

وهذا يعني بالضبط أن الجسم إذا مات لم يأت الموت على كل ما فيه، بل يبقى فيه نوع من الحياة الكامنة، أو الحياة المتحفزة، فإذا توافرت لها ظروف مؤاتية ومناخات صالحة فإنها ستعيش من جديد ـ تماماً ـ كحبة القمح التي تكمن في أعماقها حياة متحفزة ولو مضى عليها زمن طويل وهي يابسة لا حياة فيها ـ كما تبدو لنا، فإذا توافرت لها ظروف ملائمة وتربة صالحة غرست فيها ودبت فيها الحياة ونبتت وأعطت ثمارها.

وإلى هذه الحقيقة أشار الله سبحانه في كتابه العزيز:

﴿ تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وتخرج الحي من الميت ﴾

آل عمران: ٢٧

و ﴿ إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت، ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنى تؤفكون ﴾.

الأنعام: ٩٥

وغير ذلك من الآيات.

إن كل هذا يقرب لنا فهم إعادة الإنسان إلى الحياة في اليوم الآخر، ويجعل تصوراتنا لهذه القضية أكثر قرباً، وأشد تلاحماً مع نصوص القرآن الكريم حول الحشر والنشر.

٣ ـ شخصية الإنسان (الروح)

ما هي شخصية الإنسان التي يشار إليها (بهذا) أو (بأنا) أو (أنت)، والتي تتصف بالعلم والأرادة والعقل، وتقع عليها مسئولية أعمالها؟

هل هي هذا البدن (الجسم) الظاهر المادي المشاهد المحدود، ذو الأعضاء المعينة، أم أنها شيء آخر وراءه، وهو ما يسمى بالروح أو النفس؟؟

وبتعبير آخر: هل إن حقيقة الأنسان قائمة بتركيبه العضوي المادي فقط، ولا شيءسواه، أم أنه أمر ثنائي مؤلف من روح، هي الفاعلة المدركة التي تتحمل نتائج أفعالها، ومن جسم، يكون أداة وآلة لحدوث أعمالها، تنعكس عليها إرادتها وأفكارها؟؟

وفكرة وجود النفس (الروح) المستقلة عن جسم الإنسان فكرة إسلامية أصيلة، تمتد جذورها في كثير من المعتقدات الإسلامية، مثل مسألة (عالم الذر)، و(البرزخ) و(سؤال الملكين للميت في القبر) وغيرها، مما لا يمكن فهمها إلا على أساس وجود النفس وبقائها بعد الموت.

وقد عرض لها الفلاسفة الإسلاميون، وقدموا لها أدلة كثيرة لإثباتها، ولكن أكثرها غير مقنع، لأنها غير خاضعة لحواسنا ولا لتجاربنا، وهي من الأمور الغائبة عنا.

ومع هذا فنحن أمام خصائص وظواهر يعيشها الإنسان، وهي لا يمكن أن تكون أعمالاً مادية. وانما هي نتيجة لأمر آخر وراء الجسم، لا يخضع لقانون المادة.

أولاً: إن الحيوانات منذ وجدت، سواء ما كان منها يعيش في جماعة، كالنمل والنحل وسواهما، أم لا، تمارس أعمالها وطريقة حياتها، من بناء خلياتها وإهراءاتها وأعشاشها واسلوب معاشها وغير ذلك، على طريقة واحدة ونمطٍ واحد، دون تطور أو تغير في كيفية سلوكها وحياتها وضبط أعمالها، ولم تكن أقل ضبطاً ـ كما قال(باسكال) ـ أو أقل دقة منذ آلاف السنين، مما هي عليه الآن.

لكن الإنسان يختلف عنها أشد الأختلاف، ليس فيما يتميز به من أفكار وشعور وتطلعات نحو المستقبل، واحتفاظه بذكريات الماضي وحسب، بل بتطور أعماله وسلوكه وحياته ومعارفه، وحوافزه نحو الغد الأفضل. مما لا يمكن أن يكون من عمل تركيبه المادي.

ثانياً: إن الجسم الأنساني يتعرض في كل دقيقة لعملية هدم وبناء، فخلايا منه تفنى وتموت، وخلايا أخرى توجد وتنمو، وكلما ماتت خلية منها، قامت خلية حية أخرى جديدة مكانها في عملية تعويض مستمرة.

وبرغم كل هذا فالإنسان يبقى هو الأنسان، دون تغير أو تبدل في معارفه وعاداته وحافظته، وأفكاره، وشعوره وأحلامه وشخصيته.

إن كل هذا يبقى كما كان، دون أن يشعر هو نفسه بأي تغير في ذلك، في جميع مراحل حياته. رغم تبدل جميع خلاياه وذرات جسمه تبدلاً كلياً.

فلو كان الإنسان هو هذه الجثة المادية فحسب، للزم ان يتبدل بتبدلها كل ما لديه من وعي ومشاعر وأفكار وغيرها، ولكن شيئاً من هذا لم يحدث.

ثالثاً: إن تعاملنا مع الإنسان لم يكن على أساس أنه جثة مادية فقط. فنحن نحكم بإعدام القاتل الذي قتل بيده أو ببعض أعضائه، مع أن أداة الجريمة كانت بعض أعضائه، فكان ينبغي إعدام ذلك العضو مقترف الجريمة لو كان الإنسان هو الجسم فقط، دون أن يكون وراءه شيء آخر محرك له تقع عليه التبعة.

رابعاً: إن الإنسان ليضحي بدمه وماله في سبيل غايات تجريدية محضة لا تدخل في إطار المادة ، كالحرية والحق والخير والعدل، والكرامة، ويضحي في سبيل مستقبل لم يأت، وفي سبيل أمجاد غابرة لا تعود ، دون أن يكون ذلك ردة فعل لعالم خارجي، او نتيجة لحوافز الجوع والجنس وغيرهما.

خامساً: إن ذهن الإنسان يختزن جميع الصور والمعلومات التي استقبلها عن طريق حواسه وغيرها، ويتكدس بعضها فوق بعض، رغم ما فيها من تضاد وتناقض، وهي جميعاً موجودة جنباً إلى جنب متراكمة، لا يحول ذلك دون عمل اللاشعور، ودون أن يمحو بعضها بعضاً. فلو كان ما يختزن تلك الأفكار والأماني والمعلومات المتناقضة المتعارضة مادياً، ويخضع لقوانين المادة، لانمحت منه صوراً لتحل مكانها صور أخرى جديدة ـ تماماً ـ كما هي الحال في شريط التسجيل الذي لايقبل أن يسجل إلا صوتاً واحداً، أي أنه لو سجل على الشريط صوت ثم أردت

تسجيل صوتٍ آخر عليه فلا بد أن ينمحي ما سجل عليه أولاً، بنفس عملية التسجيل الثاني.

سادساً: إن جسم الإنسان يتألف من نفس الخلايا الحية التي تتألف منها أجسام الحيوانات، فكل خلية تحتوي على أجزاء من عناصر الكربون، والهيدروجين، والنتروجين، والأكسجين، والكبريت، وغيرها، فهي مركب كيماوي من هذه العناصر، ويشترك في هذا الحيوان والإنسان دون فرق في التراكيب الجسمية والخلايا المادية.

ومع هذا نجد الإنسان يتمتع دون الحيوانات الأُخرى بخصائص الفكر والوعي والشعور والأماني، والشعور بالرهبة من المجهول، وبالاثم والواجب، واستنكاره للعمل الذي سبب له الشعور بالخطيئة، وبإدراكه الحسن والجمال في الطبيعة والكون وإعجابه بذلك، مما هو ليس من عمل المادة ولا من وظائفها.

سابعاً: إننا نجد شخصية الإنسان المشار إليها (بأنا) لا ترتبط بأي جارحةٍ من جوارحه، أو بجزءٍ من أجزائه.

فلو بتر جزء منه كما لو قطعت يده أو رجله أو جزء كبير منه، أو انتزع قلبه وعوض عنه بقلب آخر أجنبي في عملية زرع قلب، كما يحدث اليوم، فإن شخصيته هي هي، لا يطرأ عليها أي تغيير أو تبديل، مما يدل على أنها شيء آخر مستقل وراء بدنه، يرتبط به كل سلوكه وأعماله وحركاته ومسئولياته، فلو كان مادياً لاختلف الموقف مع كل هذه التغييرات التي حدثت فيه.

أما الفلسفة المادية الحديثة فقد تجاهلت كل هذه الخصائص والظواهر التي لا تخضع لقانون المادة، وأعلنت أن الروح ومظاهرها من الشعور والإدراك والعلم وسوى ذلك غير موجودة، كوحدة متميزة عن جسم الإنسان المادي، وانما هي في ذاتها وظيفة لذلك الجسم المادي، ونتيجة لعلاقته بالعالم الخارجي، وأن الأفكار والأماني لا توجد إلا من خلال عملية مادية، كوجود الحرارة نتيجة لاحتكاك قطعتين من الحديد مثلاً. وأن جميع الخصائص التي يتمتع بها الإنسان ما هي إلا نتيجة لردة فعل للعالم الخارجي، على نحو ما قاله (بافلوف) في نظرية (الفعل المنعكس الشرطي) التي عرضناها فيما سبق. «وأن الوعي بمختلف

مظاهره، ما هو إلا نتاج مادة عالية التنظيم. نتاج نشاط الدماغ، بل هو وظيفة الدماغ»[1]

وقد شدد أصحاب هذه الفلسفة على أن شخصية الإنسان قائمة بتركيبه العضوي المادي ليس غير، وما هو إلا جسده، وجميع مظاهره ليست إلا ردود أفعال لمواقف ظرفية وحاجات مادية وحوافز حياتية من جوع وجنس وغيرها. ، وقالوا: ان المادية الجدلية «ترفض تصور أنها (الروح) شيء قائم في استقلال عن المادة، فما هو روحي هو وظيفة المادة في أعلى أشكالها العضوية نتيجة النشاط العملي الاجتماعي»[2]

وموقفهم هذا من إنكار وجود الروح وكل ما هو روحي ينطلق من مبدأهم الأساسي القائل: أنه لا موجود إلا المادة، ولا وجود لعالم آخر غير عالمنا هذا المحسوس، فلا روح ولا خالق ولا يوم آخر، ولا أي شيء غير مادي، وقد أوضحنا في بعض الفصول السابقة نقاط العيب في هذا المبدأ، وقدمنا الملاحظات عليها. وهم حين ينكرون وجود الروح لم يقدموا إلا تفسيرات غارقة في الغموض والإبهام والظلام.

٤ ـ الآخرة تقتضيها حكمة الخالق

بعدما أوضحنا أن الحياة بعد الموت ممكنة بذاتها، يجوزها العقل ولا يحيلها، كان لا بد لنا من أن نتلمس ما يدل على ثبوتها ووقوعها بمختلف الصيغ التي لدينا.

وقد قلنا في البداية أن البحث في الآخرة وشئونها يرتبط بالإيمان بوجود الخالق الحكيم، وبنبوة الرسول (ص)، ويقوم على أساسها، ويتفرع عنهما.

وأشرنا من قبل إلى أن الإنسان الذي هو أكرم الكائنات الحية على هذه الأرض، خلقه الله سبحانه لغاية ولمصلحة، وأن هذه الغاية لا تعود إليه تعالى، لأنه الغني المطلق عن كل ما عداه، وإنما تعود إلى الإنسان نفسه، وهي بلوغ

---

(١) أنظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٦٠.
(٢) أنظر: الموسوعة الفلسفية ص ٢١٣.

كماله الإنساني والنفسي والروحي، وأن يكونِ بلوغه هذا الكمال اختيارياً وإرادياً له، لا قسر فيه ولا جبر، وليس شأنه في هذا شأن المخلوقات الأخرى المادية، التي تبلغ بلوغها المادي بلوغاً آلياً، دون اختيارها. وأن الخالق تعالى لم يخلق شيئاً عبثاً ولا لغواً. وعلى أساس كل هذا كانت النبوة ضرورية لهداية الإنسان إلى ما فيه خيره وصلاحه وسعادته كما سبق.

ومن هنا، لو كان الإنسان إنسان هذه الدنيا فحسب، ينتهي بنهايتها، لكانت حياته تافهة لا معنى لها، رغم أن الله سبحانه سخر له كل شيء ولم يسخر لشيء أبداً، ووهبه جميع أسباب الكمال من العقل والإرادة والقدرة. ولكانت الحكمة ناقصة وغير كاملة فيما يتصل بخلقه ووجوده، ما لم يتدارك هذا النقص في الحكمة من وجوده في هذه الدنيا في عالم آخر وراء هذه الحياة، ليستوفي كل إنسان جزاء عمله، خيراً أم شراً.

إن عالمنا هذا غارق بالمظالم والمآسي والآثام، فهناك ظالم غاشم قد سوغ النعمة من مال وجاه وعافية ونفوذ وسلطان، كفر بها، واستغلها في سبيل مطامعه وشهواته، ممعناً في غوايته وضلاله، يصب شواظ غيه وشروره على غيره الإنسان الطيب المؤمن الخير الوديع، لا يملك معه دفعاً لظلمه وطغيانه.

وهناك خائنون سفلة، يعتدون على سواهم من المخلصين، فيظلمونهم في أموالهم وأعراضهم ودمائهم وكرامتهم. وإلى جانبهم مؤمنون صالحون يحبون الخير وأهله، ويعملون في سبيله دائبين، ضربوا بالبلاء والإضطهاد والفقر والحرمان والتشريد والتقتيل.

وبكلمة: هناك في هذه الدنيا معذبون محرومون مضطهدون، سحقوا في وطأة الحياة القاسية ومرارتها، وإلى جانبهم مترفون طغاة جبابرة، أملى لهم الرب تعالى بكل أسباب القوة والنفوذ والترف، ليس لهم عمل إلا الفساد في البلاد وظلم العباد.

إن كل هذا حوادث ومشاهد تكرر في كل زمان ومكان في مسرحية هذه الدنيا، تمثل فيها المآسي الإنسانية وآلامها وفظائعها، ونسمع فيها انين المعذبين

والمشردين المسحوقين، ونشاهد فيها أفظع مشاهد الاضطهاد، وأقسى صور العذاب المريعة، التي يؤديها أبطالها من الطغاة والمجرمين.

ولسنا نذهب بعيداً، ففي الأحداث التي وقعت في وطننا لبنان سنة ١٩٧٥ وما زالت إلى هذه السنة ١٩٨٠، لشاهد صارخ يعلن شهادته على الأجيال، ويسجلها بحروف الخزي والعار التي لا تمحى على مدى التاريخ.

إنها حوادث مثلت أشرس المجازر البشرية في تاريخ الإنسان وفظاعتها ومآسيها وجرائمها. وذهبت بعشرات الألوف من الأبرياء، أكثرهم من الشيوخ والأطفال والنساء، ونشرت الخراب والدمار في كل مكان، وشردت مئات الألوف من أهالي الجنوب من بيوتهم ومراكز تواجدهم، وقضت على الاقتصاد قضاءً يكاد يكون كاملاً.

إنها صور مرعبة من المذابح البشرية الجماعية، ومن سمل الأعين، وقطع الأطراف، وحرق جماعات من الناس وهم أحياء، وانتهاك المقدسات والأعراض.

وقد نشرت بعض الصحف الأميركية صوراً لهذه المذابح البشرية حدثت في (حي المسلخ) و(الكرنتينا) وغيرهما، والجزارون يرقصون على أشلاء تلك الجثث، وبعضها ما زال فيها رمق الحياة، على أنغام الموسيقى، وهم يسكرون ويغنون.

كل ذلك حدث في لبنان الذي تحولت حملانه الوديعة إلى ذئاب كاسرة ووحوش ضارية، وتحولت شعارات المحبة والتسامح إلى شعارات بشعة من الطائفية الحاقدة، والعداء والإنتقام، تحمل على ظهرها أوزار كل ما حدث.

إن مثل هذا يمكن أن يحدث في كل مكان من الأرض، بل حدث ما يشبهه في الماضي، والإنسان هو الإنسان في كل عصر ومصر، يضطهد أخاه الإنسان، ويسحقه بطغيانه وأجرامه. وتاريخ الإنسان الطويل حافل بكل هذه المخازي والمآسي والمظالم.

فهل خلق الله الحكيم هذه الدنيا لتتمثل فيها مسرحية المآسي بمختلف

ألوانها، ولتكون ميداناً، يفرض القوي سلطانه على الضعيف، والغني على الفقير، والظالم على المظلوم، ولتكون نعيمًا للطغاة المجرمين، وجحيمًا للضعفاء والمضطهدين.

إن حياة الإنسان لو كانت هي هذه لكانت تافهة لا معنى لها، وناقصة تحتاج إلى ما يتمم نقصها، ويتدارك ما فيها من اجحاف وحرمان ومآسٍ، انسجاماً مع حكمة الخالق العظيم، الذي خلق الإنسان فأحسن خلقه، ووهبه فأعظم هبته، وكلفه ليختبر طاعته، ويقربه من كماله الذي أراده تكرمة له، وإعلاءً لشأنه.

أنه لا نستطيع أن نتصور أن هذا العالم قد خلق ليكون مسرحاً لكل هذه المآسي، ثم يذهب كل شيء غارقاً في العدم، ويسدل الستار على شاشة الحياة أبدياً، كأن لم يحدث شيء، دون أن يكمل الخالق الحكيم ذلك النقص بتداركه والتعويض عنه في دار غير هذه الدار، وعالم غير هذا العالم، حين لا يكون الإنسان قادراً في هذه الدنيا على تحقيق الغاية من وجوده فيها، التي هي مصدر آلامه ومآسيه، بل لا بد أن يكون ذلك في غير هذه الحياة. في يوم آخر، هو يوم الحشر والجزاء، إذ «لو لم يكن لنا معاد نرجو فيه الخير لكانت الدنيا فرصة الأشرار» كما قال أفلاطون.

إن كل ذلك هو الذي ينسجم مع حكمة الخالق العظيم وغايته من خلق الإنسان والعالم، الذي يفرض علينا الإيمان به الإيمان بيوم الجزاء فرضاً، لأنه ذلك هو الطريق الوحيد الذي نستطيع أن نربط علاقة الإنسان بإلهه الخالق.

٥ ـ الآخرة في الإطار النفسي

إن الانسان هو المخلوق الوحيد من بين زملائه الأحياء على هذه الأرض، الذي يفكر في غده ومستقبله، وإلى أين يذهب بعد الموت، ولا يقف بصره عند حدود هذه الحياة، فهو يتطلع إلى غده يخطط له ويصمم، ويدور سلوكه وأعماله في فلك فكرته هذه حول حياته بعد الموت، ويتصرف بوحيها، وتعج في صدره

آلاف الأحلام والأماني المستقبلية، وتملأ أحاسيسه ومشاعره عقد الخوف والرهبة والقلق من غده الذي لم يأت بعد.

إنها فكرة متغلغلة في وعي الانسان ووجدانه عبر تاريخه الطويل المدون وغير المدون، تسير في الأغلب جنباً إلى جنب مع الفكرة الالهية، رغم اختلاف تصوراته حول شكل هذه الحياة الثانية وحدودها، بما فيها من تطور وتحول من شكل إلى آخر.

إنها ظاهرة مميزة لهذا الانسان عن غيره من أحياء هذه الأرض، أو هو هكذا يبدو لنا. فهو لا يعيش حاضره فقط، بل غده ومستقبله أيضاً، ويعاني مشكلات هذا الغد ومصير ذلك المستقبل المبهم المجهول، بقلق ورهبة يعصفان في صدره، دون أن يعرف لماذا.

وهي فكرة تسيطر على وجدان شعوب الأرض ووعيهم سيطرة صارمة، بصفة عامة، دون تمييز بينها، على اختلاف دياناتهم ومعتقداتهم وألوان تفكيرهم، من آلهيةٍ، ووثنيةٍ، وفلسفية، وعلى اختلافهم في تصوير تلك الحياة وشكلها وحدودها وطبيعتها.

وتأخذ هذه الفكرة ألواناً متعددة وأشكالاً مختلفة لدى تلك الشعوب ودياناتهم. فالديانات الكتابية جميعها من موسوية ونصرانية وإسلامية متفقة من حيث المبدأ على وقوع الحياة بعد الموت، على ما بينها من اختلاف في تصوير تلك الحياة.

مثلاً في العهد القديم يصف إشعياء يوم الرضوان في الإصحاح الخامس والعشرين من سفره فيقول:

«يضع رب الجنود لجميع الشعوب في هذا الجبل وليمة سمائن. وليمة خمر على دردى سمائن ممخة»[1].

وفي (دانيال ١٢: ١ ـ ٤) «وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض

---

(١) راجع الفلسفة القرآنية للعقاد ص ٢٦٥.

يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية، وهؤلاء إلى العار للإزدراء الأبدي»[1]

وفي الإنجيل (العهد الجديد) تعابير عن النعيم المحسوس والعذاب المحسوس، كالتعابير التالية: (هذا الدينونة جهنم) (متى ١٢: ٣٢)، والنار الأبدية (متى ٢٥: ٤١)، وقيامة الدينونة والحياة (يوحناه: ٢٨ و٢٩)، وفي إنقضاء العالم يخرج الملائكة ويفرزون الأشرار من بين الأبرار ويطرحونهم في آتون النار (متى ١٣: ٤٩ و٥٠)، وأن الصالحين أصحاب اليمين يرثون الملكوت المعد لهم منذ تأسيس العالم، وأصحاب الشمال الملاعين يذهبون إلى النار الأبدية المعدة لإبليس وملائكته (متى٢٥: ٣٤ و٤١).[2]

وغير ذلك من تعابير عن اليوم الآخر مما هو مذكور في العهدين:

أما القرآن العزيز فأنباؤه عن الحشر الجسماني واضحة وصريحة، لا تقبل تأويلاً بحالٍ. يعبر عنه بعدة تعابير، مثل يوم الدين، والقيامة، والبعث والآخرة، والواقعة ويوم الخروج، والحساب والحشر وغيرهما ومن ذلك قوله تعالى:

﴿ قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ يس: ٧٨ ـ ٧٩

وقوله سبحانه:

﴿ فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون ﴾ يس: ٥١

وقوله أيضاً:

﴿ يوم تشقق الأرض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير ﴾ ق: ٤٤

وقوله تعالى:

﴿ إن الأبرار لفي نعيم. وإن الفجار لفي جحيم. يصلونها يوم الدين. ﴾ الإنفطار: ١٣ ـ ١٥

---

(١) عقائدنا للصاد في ص ٢٣٧.
(٢) المصدر ص ٢٤١.

وقوله سبحانه:

﴿ فأما الذين شُقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق. خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد. وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاءً غير مجذوذ ﴾ هود: ١٠٦ - ١٠٨

وكذلك نجد عقيدة الحياة بعد الموت تبرز لدى المجوس الزرادشتيين، والمصريين القدامى وغيرهم بشكلٍ ما.

فقد برزت هذه العقيدة لدى بعض الشعوب والديانات بشكل التقمص الأبدي، أي بدورة لا نهائية من الولادات والموت في جسم إنساني.

ويشكل التناسخ لدى بعضها أي بخلع الروح جسداً لتلبس جسداً آخر من إنسان أو حيوان أو نبات.

ولدى بعضها بتحولها بعد الموت إلى نورٍ وضياء يكون به نعيمها، أو إلى ظلمة يكون بها عذابها.

ولدى بعضها الآخر بتجردها بعد الموت من المادة، حافظة للذتها يكون بذلك نعيمها، أو حافظة لآلامها، يكون ذلك عذابها الأبدي.

ولدى بعضها أيضاً بتعلق الروح بعد مفارقة جسدها بأجسام أثيرية شفافة غير مرئية.

وهكذا سوى ذلك من الأفكار والمعتقدات التي حفل بها عقل الإنسان وعقائده، وهو ذو دلالة واضحة على توافق الجماعات البشرية من حيث المبدأ على حياةٍ ثانية بعد الموت للإنسان.

ويؤكد على هذا ما يوجد في الآثار المصرية وغيرها المكتشفة من تلك الجثث المحنطة ووجود أموالهم وذخائرهم إلى جانبهم توقعاً لقيامهم بعد الموت بمدة محدودة.

ويضاف إلى هذا ما يقيمه الإنسان من التماثيل لعظمائه تخليداً لذكراهم،

وينحني أمامها إعظاماً وإجلالاً، ويضع أكاليل الزهور على ضرائحهم، ويقيم نصب الانتصارات العسكرية ويسجل عليها اسمه وما حققه من أعمال ويبني المؤسسات، ويكتب اسمه على قطعة حجر من رخام يلصقها في جدارها تخليداً لإسمه.

إن كل هذا وغيره من أمثال هذه الظواهر لا يمكن أن تفهم إلا على أساس أصالة هذه الفكرة في فطرة الانسان ووعيه، كما لا يمكن اعتبارها عارضة على الفكر الانساني، بما لها من عمق في وجدان البشر وشعورهم الدفين في أعماقهم بالخلود والبقاء في عالم آخر، وما لها من بصمات واضحة في أعمالهم وسلوكهم وآثارهم التي تحمل حكايتهم في الخلود والحياة بعد الموت.

ومع هذا فأن الملحدين الجدد يرفضون هذه الظاهرة وأصالتها، ويقولون: «إن عقيدة الآخرة اخترعتها عقلية الانسان الباحثة عن عالم حر، مستقل عن حدود هذا العالم، وعن مشكلاته، مليء بالافراح. وأن الذي يدفعه إلى هذا أمله في الحصول على حياته المفضلة، التي لا جهد فيها ولا كدح. وأن هذه العقيدة تنتهي بالانسان إلى عالم مثالي وخيالي، حيث يحلم بأنه سوف يظفر به بعد الموت. ولكن الحقيقة ـ كما يراها هؤلاء ـ أن لا وجود لشيء كهذا العالم في الأمر الواقع»[1]

وهؤلاء يسلكون هنا نفس الطريقة التي سلكوها في تفسير الظاهرة الدينية التي عرضنا ـ فيما سبق ـ لألوان تفسيراتهم حولها، وما عليها من ملاحظات.

وينطلقون لنفي وجود آخر في الواقع من مبدأهم الأساسي القائل بأن لا موجود إلا المادة، فلا وجود للعالم الآخر ولا لما يسمى بالروح أو (الله).

وهذا المبدأ ـ كما عرفت سابقاً ـ لا يستند إلى منطق علمي أو عقلي.

والمفكر المجرد ليرثى لمنطق هؤلاء، فبينما هم يدعون المنطق العلمي أي المشاهدة والتجربة الحسية فحسب، وأنهم علميون، ويرفضون الغيبية والمثالية

---

(١) أنظر: الاسلام يتحدى ص ٩١.

ويهزأون بهما، وإذا بهم لا يستطيعون أن يتفلتوا منها في كثير من مقولاتهم وآرائهم، على ما أشرنا إليه فيامضى.

وهم هنا يؤكدون بشدة على عدم وجود العالم الآخر في الأمر الواقع. وقد جهلوا أن نفي وجود العالم الآخر ـ تماماً ـ كإثباته يدوران في إطار غيبي ومثالي دون فرق، فكلا الموقفين المثبت والنافي يعتمد على الاستنباط العقلي الذي هو أقرب إلى الحق ـ كما يقول راسل ـ ويجب قبولها رغم أنه لا يمكن اثباتها بالتجربة.

ولو سألنا هؤلاء عن المبادىء التي استنبطوا منها رأيهم الغيبي المثالي في عدم وجود عالم آخر وراء هذا العالم، لكان جوابهم الوحيد بأننا لا نؤمن بوجود شيء غير المادة، وقد عرفت سابقاً أن هذا الايمان مع كونه غيبياً ميتافيزيقياً، لم يقم على أساس معقول. إذن: فلا حواس ولا تجارب تمنحهم هذا الايمان، وعلوم الطبيعة تلتزم الصمْت تجاه أمثال هذه القضية، إذ مجالها عالم المادة دون ما وراءه، فهي لا تثبت ولا تنفي.

ومن جهة ثانية: إن الدعوى بعدم وجود عالم آخر في الأمر الواقع، ينطوي على المصادرة بالدعوى، دون دليل. إن نفي شيء ما في الواقع هو ـ تماماً ـ كإثبات هذا الشيء في الواقع، بمستوىً واحد، يحتاج إلى تقديم الدليل عليه، ولا يكفي فيه مجرد عدم العلم بوجوده، لأن عدم العلم بشيء لا يثبت عدم وجوده واقعاً.

وبكلمة ثانية: إن من يدعي عدم وجود الحياة الثانية واقعاً، مطالب بالدليل لإثبات دعواه، كما يطالب من يدعي ثبوتها واقعاً أيضاً بمستوى واحد سواء بسواء. والذين يدعون عدم وجود تلك الحياة لا يملكون سوى فرضيات وتخمينات لا تحمل على ظهرها أي دلالة على إدعائهم.

إن فكرة الوجود المستقبل والحياة الأخرى، قائمة فعلاً في وعي الانسان وضميره لدى الشعوب والأفراد، وهي بين افتراضين إما أنها فكرة أصيلة في أعماق النفس الانسانية، ولها دلالة خاصة باطنة بينها وبين تلك الحياة الأخرى، وأنها موجودة بالفعل والواقع أو أنها لا بد أن توجد، مما يشير إلى علاقة مصيرنا بهذه الحقيقة. تماماً كدلالة الظمأ على الماء، والجوع على الطعام، مما يعني ان هناك علاقة خاصة قائمة بين الماء والطعام وبين الانسان.

وإما أنها فكرة عارضة على تفكير الانسان، لا حقيقة لها واقعاً، وعرضت عليه نتيجة عوامل اجتماعية من بؤس وحرمان، ومن مشكلاته الأخرى التي لم يستطع حلها في هذه الحياة، فدفعه ذلك إلى التطلع بآماله وأحلامه إلى وجود آخر، يحقق له ما حرم منه في هذه الحياة.

إننا لو أخذنا بهذا الافتراض فسوف نكون أمام أمر لا نستطيع فهمه ولا نجد له تفسيراً، وهو: كيف يمكن بهذه الفكرة - لو كانت وهماً وباطلاً - أن تؤثر على وجدان الانسان وضميره بصورة مستمرة، وبمستوى انساني شامل، وتحكم عقيدته وتطلعاته وأحلامه، وتتوافق مع تفكيره بهذه الصورة الصارمة، دون أن نجد مثالاً لها في أفكار إنسانية أخرى، وظلت حية وباقية إلى اليوم. رغم وجود أفكار أخرى مناقضة لها على مدى التاريخ.

ألا يدل هذا على أن هناك حقيقة تفرض نفسها على وجدان الانسان وتفكيره، ومن ينكرها فإنما يفكر بمعزلٍ عن وعيه وشعوره، وبدون دليل.

٦ - الآخرة في إطار السلوك

إذا كانت النبوة تفرضها حاجة الإنسان الملحة إلى هداية الله الحكيم انسجاماً مع حكمته وغايته التي خلق الانسان من أجلها، لتوفر له أسباب سعادته وكماله، وتضع له نظاماً حياتياً واجتماعياً، يحميه ويحمي مجتمعه من الفساد والفوضى والعدوان، بعد أن عجز هذا الانسان بكل ما يملكه من عقل ومعارف من تحقيق هذه الغاية بجهوده المباشرة، على ما سبق ذكره في فصل النبوة.

أقول: إذا كانت هذه الحاجة هي التي فرضت بعثة الأنبياء لهداية البشر لما فيه صلاحهم وسعادتهم وكمالهم الروحي والإنساني والنفسي والحياتي، فإن هذه الهداية ستظل ناقصة لا تحقق الغاية المرجوة منها، ما لم تقترن بما يضمن فعاليتها وتأثيرها، من قوة فاعلة تحمل الانسان على الخضوع لها، وتطبيق تعاليمها وأحكامها وقوانينها، وممارسته لها عملياً. دون مخالفة أو تجاوز..

وإلا فستصبح تلك التعاليم والدين والهداية التي بعث الأنبياء من أجلها

دون معنى، شأنها ـ تماماً ـ شأن كل المواعظ والتعاليم التي لا قوة تنفيذية وراءها، تحمل الناس على ممارستها وتطبيقها والانصياع إليها، وتحول دون مخالفتها.

إنه لا يتوقع من الإنسان ـ أي إنسان ـ أن يلتزم بتطبيق أي تعاليم أو قانون، دون مخالفة أو تهاون، وأن يجتنب ارتكاب أي جريمة أو إنحراف أو مخالفة، ويندفع إلى تطبيقها بدقةٍ دون تفريط، من عند نفسه، إذا كان ذلك يتعارض مع مصالحه وأهوائه وشهواته، من دون أن يكون ذلك منه بحافز من الرغبة بالتعويض عليه الموعود به، أو بعامل خوفه ورهبته من مغبة مخالفته، من العقاب المتوعد عليه.

أما إذا وجد إنسان يندفع نحو تطبيق تلك التعاليم بعامل اقتناعه وإيمانه بصحتها أو ضرورتها من تلقاء نفسه، دون رغبة أو رهبة، فهذا يعني أنه عمل شخصي لا يقاس به.

إذن: هناك حاجة ملحة لقوة مهيمنة على نفس الانسان وسلوكه وتصرفاته وأعماله الداخلية والخارجية، والظاهرة والباطنة، تردعه عن اقتراف الجرائم والفساد، وتدفعه في طريق الخير والعدل والإنصاف.

وهذه القوة الوازعة والدافعة لا بد أن تكون كامنة في أعماق الأنسان وضميره، ومصاحبة له في كل أحواله وظروفه، في سره وعلنه، يكون معها في مراقبة ذاتية مستمرة.

وهذه القوة الداخلية لا يمكنُ أن توفرها للأنسان إلا عقيدته باليوم الآخر، وإيمانه بيوم الحساب، الذي سيحاسب فيه الخالق العظيم كل إنسان بعمله، فيثيب المؤمن الطيب الصالح بدار خلوده ورضوانه، ويعاقب المجرم المتمرد بدار عذابه وهوانه.

إن عقيدته هذه تثير في أعماقه الرجاء والرغبة بالثواب المقيم، على أعماله الصالحة، والخوف والرهبة من العقاب الدائم على أعماله السيئة، وتضعه أمام وازع ذاتي رقيب عليه في سره وإعلانه، يردعه عن ارتكاب الجرائم والآثام، وعن الانحراف عن طريق الخير والعدل والإستقامة.

فالعقيدة بالبعث هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن بها ضمان صلاح الفرد والمجتمع، وتحقيق سعادته وصلاحه في الدنيا والآخرة.

أما اللجوء لحسم مادة الشر والفساد والإجرام في الفرد والمجتمع، إلى توعية الانسان بمختلف وسائلها، ومناشدة المجرمين والطغاة بالكف عن شرورهم واجرامهم، وتوجيه النداءات المستمرة لهم، بأن يكفوا عن اجرامهم وسرقاتهم وعبثهم بأموال الناس وأعراضهم ودمائهم، فهي وسيلة عقيمة لا تنجح في مجتمع، يعيش على هذه الأرض. وله غرائزه وشهواته ومطامعه ومصالحه.

ومن الذي سيصغي إلى هذه المواعظ والنصائح إذا كانت تتعارض مع أهوائه ومصالحه؟ إنها وسيلة مفلسة حتماً. لقد دأبت السلطة أحياناً على توجيه النصائح والتوعية لسائقي السيارات، تنبههم فيها إلى تطبيق نظام السير، وتحذرهم من عواقب مخالفتها، ومن الأضرار المادية والجسدية التي ستلحق بهم وبالناس الآخرين من السرعة وعدم الانتباه، ولكن كانت نتيجة هذه النصائح صفراً، وظلت حوادث السير وتحطيم السيارات وهلاك العشرات يومياً من جراء ذلك على حالها.

وبقيت هناك وسيلة ثالثة يعتمد عليها ذوو النفوذ والسلطان لقمع الجرائم والمجرمين، وهي قوة القانون الذي تسنه الدولة، لإنزال العقاب الصارم بالمجرمين والمعتدين المستهترين بأعراض الناس ودمائهم وأموالهم.

وهذه الوسيلة إن أفلحت في تحقيق الغاية بالنسبة إلى المحكومين الذين لا حول ولا قوة، لكنها لم تفلح على مستوى شامل، فقد أفلست افلاساً ذريعاً بالنسبة إلى الحاكمين وأصحاب النفوذ السياسي ومن يدور في فلكهم من الأتباع والحفدة والأزلام. هذه الطبقة التي تتلاعب بمصير الشعب، وتبتز أمواله ومقدراته، وتثري الإثراء غير المشروع، بالاحتيال والأبتزاز والنهب، وأحياناً بتغطية قانونية مزيفة، وتعتدي على أعراض الناس ودمائهم، وهم و(قبضاياتهم) من نفوذهم السياسي في حماية مأمونة، يرتد عنها القانون جسيراً خاسئاً.

ومن جهة ثانية: فإن قوة القانون تستمد من قوة الدولة وهيبتها. أما عندما

تفقد الدولة والسلطة هذه القوة وهذه الهيبة، كالذي حدث اليوم في لبنان، وقد يحدث في كل دولة، فلا قيمة لهذا القانون ولا قوة.

وبكلمة ثانية. أن تطبيق القوانين والعقوبات تسير جنباً إلى جنب مع قوة الدولة في خط متوازٍ، فإذا انهارت تلك القوة بسبب ما فلا قوانين ولا عقوبات. وهذا يعني أن الوسيلة القانونية بفرض العقاب على المجرمين والمنحرفين ترتبط فعاليتها بظروف تلك الدولة ذات السلطة.

ومن جهة ثالثة: إن هناك جوانب وأمكنة لا يطالها العقاب ولا المراقبة، تلك الجرائم والإنحرافات التي تحدث في الظلام، دون أن تتسلط عليها الأضواء الكاشفة، وما أكثر هذه الحالات لاعتبارات معينة فرضتها ظروف شاذة كالتي نعيشها في لبنان.

وهناك شعوب تستعبد شعوباً أخرى ضعيفة، ودول قوية تطغى على دول ضعيفة وتستعمرها وتدمر كل قواها، لا لسبب سوى شهوة السيطرة والاستغلال لمواردها واغتصاب مقدراتها وأراضيها، ويصبح هذا الاغتصاب والاستغلال مشروعاً لدى هذه الدول بموجب قوانين تسنها الدولة المغتصبة، تبيح لها مثل هذا لاغتصاب، كالذي تفعله إسرائيل اليوم.

إن هذه القوانين التي تنبع من إرادة غاصبة، أو إرادة ظرفية أو إرادة غير واعية، كالذي يحدث في أكثر (برلمانات العالم) لا يمكن أن تلقى التجاوب الشعبي أو الايمان به، كما لا يمكن أن يكون واقعاً مطرداً يفرض نفسه.

وهناك جوانب هامة تكمن في ضمير الانسان وسريرته، يقوم عليها كماله الانساني والنفسي والروحي، لا تستطيع هذه القوانين الأرضية البشرية أن تنفذ إليها، أو تستطيع معالجتها بقليل أو كثير.

إنها منطقة من الانسان لا تنالها أي سلطة خارجية، ولا تخضع لأي قانون دنيوي، هي منطقة سريرته الداخلية وضميره، التي هي وحدها تبقى بعد ما ذكرنا متمردة على كل القوانين والعقوبات الأرضية.

ومن هنا كانت القوانين والعقوبات تستطيع أن تعالج بعض الجوانب

الإنسانية أما الجوانب الأكثر أهمية فتبقى بمنأى عن فاعلية تلك القوانين والعقوبات، التي أفلست حتى في أكثر دول العالم حضارة وتقدماً، كالولايات المتحدة مثلاً، التي تضرب في الجرائم التي تحدث فيها الأمثال.

ولإجل هذا كان لا بد من قوة رادعة تنبع من صميم الإنسان وذاته تلازمه في كل حالاته، وتكمن في صميم ايمانه بيوم الحساب، وفي عقيدته بالآخرة التي تثير في أعماقه الرجاء بثواب الله، والخوف من عقابه، على كل ما يصدر عنه في دنياه «فمن يعمل مثقال ذرةٍ خير يره. ومن يعمل مثقال ذرةٍ شراً يره».

وإن هذه العقيدة هي من الحقائق ذات أهمية كبرى في تنظيم حياتنا وسلوكنا، وبلوغ أهدافناالإنسانية والروحية، على اسس ثابتة، تتجاوز في أثرها كل المحاولات البشرية في تشريعاتها وقوانينها، للحد من الفوضى والفساد والجرائم والإنحرافات، التي تحدث يومياً في أكثر بلاد العالم تقدماً وحضارة وعلمًا.

وتدل الإحصاءات بأن حوادث القتل والنهب والسرقات والجرائم الأخرى فد بلغت القياس في الولايات المتحدة وغيرها، بينما هي لا شيء بالنسبة إلى المجتمعات الملتزمة بعقيدة الآخرة.

ومن هنا نجد كثيراً من المفكرين الذين لا يعترفون بالدين ولا بالقضية الالهّية ولا بالآخرة كواقع ديني، اضطروا إزاء نتائج هذه العقيدة وتأثيرها المباشر في الحد من الجرائم إلى أن يعلنوا بأنه: «لا شيء غير عقيدة الآخرة يصلح لمراقبة الإنسان وإخضاعه لسلوك طريق الحق والعدل والإنصاف في جميع الظروف» مثل(كانت)، و(فولتير) وغيرهما.[1]

٧ ـ الدليل على وقوع الآخرة

هناك حقائق أشرنا إلى بعضها لا بد من الإعتراف بها، ونلخصها ليسهل فهم قضية الآخرة ووقوعها، بما يلي:

أولاً: إن الحياة الأولى للإنسان موجودة بالفعل، لا يمكن إنكارها، إذ لو

(١) أنظر: الاسلام يتحدى ص ٩٨.

أنكرنا وجود الكون والإنسان بالفعل ـ كما هو مذهب بعض السوفسطائيين، فتنهار قيمة أي بحث حول قضية اليوم الآخر، ولا يبقى له أي مجال.

ثانياً : إن معطيات العلم اليوم التي اشير إليها من قبل، وبخاصة القانون الثاني للديناميكا الحرارية، تفرض الأعتراف بأن للكون نهاية، وللإنسان نهاية، وتستحيل أبديتهما.

ثانياً: إن إعادة الحياة للإنسان مرة ثانية بعد الموت من الأمور الممكنة بذاتها، لا يستطيع العقل أن يرفضها أو يدعي أنها مستحيلة.

رابعاً: إن الحياة الأولى للإنسان الموجودة بالفعل، مهما افترضنا المصدر لحدوثها، لو أخذنا بوجهة رأي العلماء الطبيعيين الذين يفسرون حدوث الانسان والحياة بأسباب مادية وطرق طبيعية، فلا بد من التسليم بإمكان حدوثها ووجودها مرة ثانية، فيما لو توافرت لوجودها نفس الظروف والأحوال المماثلة لظروف وجودها الأول، بنفس المستوى وبطريق أولى وأقوى.

أما لو أخذنا بوجهة العقيدة الدينية القائلة بأن الآله الخالق هو المصدر الأعمق والأعلى لحدوث الحياة وخلق الإنسان، فإمكان إعادتها مرة ثانية أيسر وأهون، كما قال الله تعالى: (وهو أهون عليه).

خامساً: إن الحياة الثانية للإنسان في اليوم الآخر، تنسجم مع حكمة الخالق العظيم وغايته من خلقه الإنسان، وتيسر لنا فهم هذه الغاية والحكمة.

وتنسجم أيضاً مع توفير المناخ الملائم لسعادته الروحية والنفسية والإنسانية والإجتماعية، في إطار سلوكي، يحمل الإنسان على سلوك طريق الحق والعدل والخير، وما فيه صلاحه وصلاح المجتمع.

وتنسجم ثالثةً مع شعور الإنسان ووجدانه وفطرته، بما يحتوي هذا من التطلع إلى حياة أخرى له في عالم آخر، يحقق له سعادته التي فقدها في حياته الأولى، كما سبقت الإشارة إليه.

سادساً: إن قضية الآخرة من القضايا التي لا تخضع لتجاربنا المادية، ولا تدخل في نطاق حواسنا، فلا بد لنا من وسيلة أخرى غير مادية لمعرفتها.

سابعاً: أننا قد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أن فهم قضية الآخرة وإثباتها يتوقف على أساس الإيمان بالله وبنبوة محمد والتصديق برسالته وتعاليمه وبجميع ما أنزل عليه من ربه. ومعنى هذا أن البحث فيها يدور في فلك هذا الأساس، ويعتمد عليه مباشرة، لأن الإيمان بها متفرع عليه. ومن أجل هذا لا يمكن بحثها من الناحية الإثباتية بمعزل عن ذلك الأساس.

* * *

إن كل ما ذكرناه يسهل لنا فهم إمكان حدوث البعث والحياة الثانية للإنسان نظرياً.

أما القضية الأساسية التي نريد بحثها الآن، والتي وضع هذا الفصل لأجلها، فهي قضية إثبات حدوث الآخرة ووقوعها، وتقديم الدليل على هذا الاثبات.

والحقيقة ـ أي حقيقة حسية كانت أم غير حسية ـ ندعي حدوثها ووقوعها، يحتاج إثباتها إلى دليل نذعن له ونؤمن بصدقه:

والدليل إما أن يكون من المفاهيم الأولية الفطرية التي لا يختلف فيها إنسان، مهما اختلفت الظروف والأحوال والأشخاص. مثل أن: (١ + ١ = ٢)

وإما أن يكون من معطيات أعضاء الحواس، أو التجربة والاختبار.

وإما أن يكون من أحكام العقل الذاتية المباشرة، كحكم العقل بقبح الظلم وحسن الإحسان والخير.

وإما أن يكون من أحكامه غير المباشرة، تنطلق من قضية سابقة مسلمة نؤمن بصدقها.

وقضية حدوث الآخرة التي تدعيها العقيدة الدينية، هي من الأمور الغيبية التي لا تخضع للحواس ولا للتجربة والاختبار.

كما أنها ليست من المدركات الأولية البديهية، وإلا لما كان اختلاف في حدوثها، ولما وجدنا هناك مؤيدين لها ومعارضين.

أما حكم العقل الذاتي لامباشر، فهو هنا لا يثبت إلا إمكان حدوث الآخرة وجواز وقوعها. دون إثبات أنها حقيقة واقعة وحادثة.

وقد بقي لنا من وسائل إدراك الحقيقة حكم العقل غير المباشر، الذي ينطلق من وجود قضية سابقة، مسلمة نؤمن بصدقها وبصحتها. وهي تصديقنا في البداية بنبوة الأنبياء وبرسالة رسول الإسلام، وبما أوحي إليه من القرآن العزيز. وبكل ما جاء به من مبادىء وعقائد وتعاليم. وهذا يعني أن مبدأ التصديق بنبوة رسول الإسلام، ورسالته، قد أضفى على ما أُوحي إليه من القرآن ، صفة العصمة من الكذب والإختلاق، وإنه المرجع المعصوم الصادق الذي لا يشك فيه.

ويعني أيضاً أن كل محتويات الرسالة والتنزيل هو بمستوى واحد، من حيث كونه صادقاً وحقاً، لا بد من الأخذ به جملة واحدة، دون تفريق بين شيء من محتوياتها وموادها، أو الفصل بين التصديق بالرسالة والوحي، وبين الإيمان بما اشتملت عليه هذه الرسالة والوحي، كأن نقبل بعضها ونرفض بعضها الآخر، أو نؤمن بأساس الرسالة والقرآن، ونرفض تعاليمهما وما اشتملا عليه.

إن مثل هذا تصور متهافت، لا يمكن فهمه على أساس منطقي، لأنه يتناقض أساساً مع القضية التي آمنا بها أولاً، وهو صدق الرسالة وعصمة الوحي.

والعقل هنا حين يحكم ـ بجزم ـ بحدوث الآخرة والحساب ومجازاة العباد على أعمالهم، خيراً أو شراً، التي حفل القرآن العزيز في أكثر سوره بالإخبار عنها والإنباء بوقوعها، كما حفل بها حديث الرسول الكريم (ص)، إنما يحكم تلقائياً، ودون معاناة أو تكلف، من خلال مقدمتين يسلم بهما: الأولى التسليم بصدق رسالة محمد (ص) وبعصمة القرآن الموحى إليه، المنزه عن الخطأ والباطل. والثانية تسليمه بإمكان اليوم الآخر وأعادة الحياة للإنسان من جديد للحساب والجزاء.

وحيثما تتوافر هاتان المقدمتان، فلا بد أن يثبت الواقع عقلاً، ـ تماماً ـ كما يثبت أي واقع آخر بحكم العقل غير المباشر، من خلال اعتماده على مقدمات

صادقة لديه. كل هذا يجعل قضية اليوم الآخر قضية حقيقية صادقة وواقعة حتمًا.

ومن جانب آخر، فأن الدليل على وقوع البعث تقدمه الفلسفة بصياغة ثانية، هي:

أنه تعالى أخبر بوقوع النشأة الآخرة وحشر الأجساد، على لسان أنبيائه ورسله، لمحاسبتهم على ما عملوه في حياتهم الأولى من خير أو شر.

وهذا المعاد في اليوم الآخر ينسجم ـ كما سبق ـ مع حكمة الخالق والغاية التي وجد الإنسان من أجلها، ومع الحاجة النفسية وغيرها.

وقد وعد سبحانه المخلصين المطيعين بالثواب والرضوان في دار النعيم، وأنذر الكافرين المسيئين بالعقاب والعذاب في دار الجحيم. بعد أن كلفهم بعبادته وطاعته، ونهاهم عن مخالفته ومعصيته.

فلو لم يكن ذلك حقاً وصدقاً، لكان التكليف باطلاً، ولم يكن للوعد والوعيد والثواب والعقاب أي معنى، ولحصل الخلف بكل ما أخبر به، وهو سبحانه لا يخلف الميعاد.

ذلك، لأن عدم وقوع ما أخبر به، وعدم تحقق ما وعد به وأوعد من الثواب والعقاب، والجنة والنار، يعود إما إلى أنه عاجز عن إيجاد ما أخبر به، وعن تحقيق ما وعد به وتنفيذ ما أنذر به، وإما لأنه جاهل بإمكان وقوع ذلك، وإما لأنه يكون في خبره ووعده ووعيده عابثاً ولاعباً. وكل ذلك من المحالات الأولية في حقه سبحانه.

ولأنه يلزم من ذلك، المساواة بين المطيع والعاصي، والمؤمن والكافر، والمظلوم والظالم، والمحق والمبطل، بل لكان المجرم والآثم الظالم أسعد حالاً وأوفر حظاً من المؤمن المخلص المطيع المظلوم. إذ يكون الكافر المجرم قد تمتع في دنياه بما توافر له من أسباب الملذات والشهوات والمطامع بالعدوان والطغيان، بينما عاش المؤمن المخلص محروماً مكبوتاً مقهوراً. وكل ذلك يتنافى مع حكمة الله وعدالته، وهو سبحانه يقول:

﴿ أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ﴾

ويقول تعالى:

﴿ أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون.. ﴾ السجدة: ١٨.

ويقول أيضاً:

﴿ وما يستوي الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسيء.. ﴾ غافر: ٥٨.

ويقول أيضاً:

﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ﴾ الجاثية: ٢١

٨ ـ طبيعة الحشر

أشرنا فيما سبق إلى أن الإنسان هو جسم مادي وروح، وأن الروح هي المدركة الفاعلة المتصرفة، وأن البدن وأعضاءه، أدوات وآلات، ووسائل لظهور أفعالها وإبرازها.

وأن شخصية الإنسان المشار إليها (بالأنا) هي أمر وراء هذا الجسم وأعضائه، ومغايرة له، ومحتفظة بوجودها الموضوعي المستقل. وهي محكومة لقوانين تختلف عن القوانين التي تحكم البدن، وتتمتع بخصائص ومميزات لا يتمتع بها. فالجسم يخضع لقوانين التغير والتبدل والنمو في كل آن، ولقوانين المكان والزمان، والوزن والحجم والمساحة.

أما الروح المتمثل بشخصية الإنسان المعبر عنها (بالأنا) لا يخضع لواحد من هذه القوانين. ففي فلكها وحدها يدور إدراكه وشعوره وضميره وأحلامه وما إلى هذا، وعليها وحدها تقع المسؤولية، ويوجه إليها التكليف والحساب.

واختلاف خصائص كل منها وقوانينه، يعني ـ دون شك ـ إختلاف

طبيعتهما، وأن وجود أحدهما غير وجود الآخر، وأن الجسم شيء، والروح شيء آخر، لا يتأثر بتغيرات الجسم وعوارضه.

لكن لا على أن يفهم من هذا، أن الجسم يلغى دوره في حياة الإنسان، بل على أن دور البدن وأعضائه هو دور الأدوات التي تبرز أفعال تلك الروح، وتنفذ قراراتها التي تصدرها إليه. فالعلاقة بينهما تبرز في علاقة آمر ومأمور، وتابع ومتبوع، ومحرك ومتحرك، مع اختلاف طبيعتهما، وانفصال وجود كل منهما عن الآخر. دون أن تتأثر الروح بقوانين الجسم ومقاييسه.

وبكلمة أخرى: إن علاقة الروح بالجسم هي علاقة خاصة به، فلا تتجاوزه إلى جسم آخر، أي أن الروح هي روح ذلك الجسم لإنسان معين، فعلاقتها قائمة به فحسب. خلافاً لما يقوله أصحاب التقمص والتناسخ.

والإنسان الذي تخاطبه إنما تخاطب نفسه وتتكلم مع شخصيته المعبر عنها (بأنت) دون جثته أو بعض أجزائه، التي تتوارى من ذهنك في هذه الحال، ويستحيل وجودها في روحه، التي تبقى وحدها حين تخاطبها وتتعامل معها، ويفقد الجسم وأعضاؤه في هذه الحال وجوده، وحتى احتفاظه باستقلال شخصيته. ـ تماماً ـ كما يستحيل اللفظ في معناه ومضمونه، ويفقد شخصيته حين تتكلم، حتى كأنك تحضر المضمون والمعنى مباشرة مجرداً عن الكلمات، ودون توسيط الالفاظ.

وقد أعدنا الحديث عن حقيقة الانسان مع إضافة يسيرة، لنخلص إلى نتيجة هي: أن الانسان الذي سيبعث، هو ذلك الانسان المتمثل بروحه وجسمه الذي تقوم بينهما علاقة خاصة، أى علاقة الروح بجسم ذلك الانسان المعين فقط.

وعلى أساس هذا فإن إعادة الحياة للإنسان في العالم الآخر، إنما هي إعادة لجسمه ولروحه معاً.

والدليل الذي قدمناه لإثبات الحشر إجمالاً، هو بنفسه ينسحب لإثبات

والدليل الذي قدمناه لاثبات الحشر إجمالاً، هو بنفسه ينسحب لاثبات الحشر الجسماني المادي والروحي معاً، وبنفس الطريقة والمقدمات التي سبقت الاشارة إليها، من كون ذلك ممكناً لا يحيله العقل ولا ينفيه، وبخاصة أن حكمة الخالق وغايته من خلق الإنسان، وحاجة هذا الإنسان النفسية وغيرها مما سبق ذكره، تقتضي ذلك وتؤيده.

والعقل هنا مضطر للحكم بوقوع ذلك الحشر، تبعاً لحكمه بامكانه، ولقضية يسلم بصدقها أولاً، وهي تسليمه بصحة النبوة والرسالة ووحي الله المعصوم عن الخطأ والباطل. وذلك يعني أن إعادة الإنسان إلى الحياة ثانية بروحه الخاصة وجسمه المعين، أمر واقع وحقيقة. والتنزيل العزيز بآياته الكثيرة شاهد صدق على هذا، بعد أن كان من الأمور الغيبية التي لا ندركها بحواسنا ولا تخضع لتجاربنا.

ومن هذه الآيات قوله سبحانه:

﴿ ويقول الإنسان أإذا ما مت لسوف أخرج حيا. أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه، من قبل ولم يكُ شيئا ﴾ مريم: ٦٦ ـ ٦٧.

وقوله سبحانه: ﴿ ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى... ﴾ الحج :٦

وقوله أيضا: ﴿ أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادرٍ على أن يحيى الموتى... ﴾ الاحقاف : ٣٣

وقوله تعالى: ﴿ أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه. بلى قادرين على أن نسوي بنانه ﴾. القيامة: ٣ ـ ٤.

وقوله تعالى: ﴿ وقالوا أإذا كنا عظاماً ورفاتاً أئنا لمبعوثون خلقاً جديداً قل

حجارة أو حديدا. أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة. . ﴾ الإسراء: ٤٩ - ٥١

وهذه الآيات وغيرها الكثير تدل على أن الإنسان سيعاد يوم القيامة كما كان، ببدنه وروحه اللذين يتألف منهما الإنسان، وهي لا تقبل أي تأويل أو تصرفٍ في دلالتها.

والذين يقولون بأن الحشر سيكون روحياً أو عقلياً، فلا يملكون دليلاً مقبولاً على هذه الدعوى، ذلك لما أشرنا إليه قبل قليل، من أن قضية الحشر من الأمور الغيبية التي لا تخضع للحس ولا للتجربة.

فإذن: ينحصر إثبات حقيقته وكيفيته بدلالة النص القرآني المعصوم، بعد أن كان حشر الأجساد، وهو جمع ما تفرق من أجزائه وخلاياه المبعثرة بعد الموت، وإعادة الحياة إليها، أمراً ممكناً، وحكمة الخالق تقتضي هذا الحشر. فلا مجال بعد هذا كله لتفسير الحشر بتفسير روحي أو عقلي، لأن افتراض ذلك لا دليل على صحته.

٩ ـ الجنة والنار وأوصافهما

إن موقف العقيدة الدينية الإسلامية ـ بصورة عامة ـ حول الجنة والنار، والثواب والعقاب، وما فيهما من سرور وسعادة وآلام وتعاسة يقوم على الإيمان بأن ذلك كله واقع مادي، وصورة للأوصاف القرآنية المتناولة لجميع تلك الشئون، دون تجوز أو تأويل.

وينطلق هذا الموقف من روح الدليل الذي يثبت قضية المعاد الجسماني المادي، وهو بالذات يثبت أن كل ما جاء في النصوص القرآنية من وصف الجنة والنار، وما فيهما من نعيم وعذاب وما إلى ذلك من شئون، إنما هو ذو طبيعة مادية حسية، لأن العقل لا يحيلها، بل يجوزها، وهو مضطر تلقائياً لأن يحكم بطريق غير مباشر، تبعاً للنص القرآني المعصوم، بالمدلول الحرفي الصريح في أن كل ما هو من شئون الجنة والنار والثواب والعذاب في الحياة الثانية، هو صورة حسية

حية للوصف في النص القرآني، وذوطابع مادي محسوس، لا يقبل أي تفسير آخر غير هذا، لأنه مخالف للضروري من دين رسول الاسلام (ص).

والله سبحانه في تنزيله المبين يصف الجنة بأوصاف حسيه مادية، وأن فيها السرر المرفوعة، والأكواب والكؤوس، والنمارق، والولدان المخلدين، والحور العين، وأنهاراً من عسل ولبن وخمر، وأن فيها ما تشتهي الأعين وتلذ الأنفس، وسوى ذلك من أوصاف حسية مادية حفل بها النص القرآني.

ويصف النار والجحيم بأوصاف مادية محسوسة أيضاً، ففيها السموم والجحيم، وشجر الزقوم، والأغلال في الأيدي والأعناق، والمقامع من حديد، وغير ذلك من التعابير الحسية في وصف الجحيم وأهل الجحيم.

وقد اشتملت سورتا (الرحمن) و(الواقعة) على طائفة كثيرة من أوصاف الجنة والنار وأهلهما الحسية.

ومع هذا فهناك مفكرون إسلاميون من متقدمين ومتأخرين، قد انحرفوا بالنصوص القرآنية حول أوصاف الجنة والنار والمسرات والآلام في الحياة الأخرى، في منعطفات خارج دلالتها، واعتبروا تلك الأوصاف التي صورها القرآن، وأسبغ عليها ما أسبغ من ألوان حية زاهية حسية، وطابع مادي، تمثيلاً ورموزاً وتصويراً لحياة روحية وعقلية في الحياة الأخرى. وأن تلك التعابير القرآنية ذات الصيغة المادية ما كانت إلا الوسيلة الأقرب إلى إفهام العامة، لحملهم على الانقياد والطاعة، وردعهم عن الشر والفساد، وتمكينهم من تلمس الحقيقة ومعرفتها والتصديق بها.

أما الواقع فخلاف ذلك، وكل ما ورد في الجنة والنار والنعيم والعذاب وكل ما هو من شؤون ذلك في القرآن، لا يحمل أي طابع مادي، وإنما هو عقلي وروحي فقط. لأن نقل أي فكرة عن اللذة والألم الروحيين أو العقليين إلى المدارك البشرية، لا يمكن دون أن نلبس التعابير التي تنقلها، صفات حسية، أو ننقلها بمثل حسي من أشياء محسوسة.

هذا: ولكن إذا كان السبيل لإثبات الحقيقة الغيبية التي لا تخضع للحس

والتجربة ـ كما هي الحال في موضوعنا هذا ـ منحصراً في دلالة النص المعصوم من الخطأ، الذي سلمنا به أولاً، وكانت هذه الدلالة تقضي بأن كل ما هو من شئون الحشر والجنة والنار والنعيم والعذاب، مادي محسوس.

فلا بد لمن يتبنى فكرة النعيم الروحي والعذاب الروحي أن يسلك نفس السبيل لإثبات ما يدعيه، ليثبت الفكرة الروحية للنعيم والعذاب، ويبطل الفكرة الأخرى الحسية المادية ولكن الدلالة المذكورة لا تسعفهم بشيء من ذلك.

وهذه الفكرة قد تكون مقبولة لو أنا قبلنا بالنزعة القائلة بأن الحشر سيكون روحياً وعقلياً لا جسمانياً.

أما وقد سلمنا أساساً بالحشر الجسماني، فلا نستطيع ـ والحال هذه ـ أن نجمع بين التسليم بهذا، وبين تبني الفكرة الروحية العقلية عن الجنة والنار والجزاء وما لهما من شئون، لأن ذلك يفقد قضية الحشر البدني الذي سلمنا بها أساساً معناها وغايتها. لذلك لا بد حينما نسلم بهذه القضية أن نسلم أيضاً بأن طبيعة الجزاءفي الحياة الثانية مادية وحسية حتماً.

وقد اعتمد أصحاب النزعة الروحية لإثبات دعواهم على ما يلي:

أولاً: إن اللذة والسعادة اللتين سينالهما أحباء الله في تلك الحياة غير محدودة، كما أن الآلام التي سينالها الكافر الظالم غير محدودة أيضاً وفي القرآن والحديث إشارة إلى ذلك، مثل قوله تعالى في سورة التوبة: ٧٢

﴿ وعد الله المؤمنين والمؤمنات جناتٍ تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبةً في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم ﴾.

وقوله سبحانه: في سورة السجدة: ١٧

﴿ فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاءً بما كانوا يعملون ﴾.

ومثل حديث رسول الله (ص):

﴿ لقد أعد الله لأحبائه من الثواب ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولم يخطر على قلب بشر ﴾.

وهذا كله يعني أن ما أعده الله لأوليائه في دار الجزاء هو لذة اللذات وقمتها، وما أعده لأعدائه الطغاة من الآلام والصقاء، هو قمة الآلام ونهايتها.

وهذا لا يمكن أن ينال في إطار حسي مادي محدود، ولا يتوافر إلا إذا لم يكن لنقائص الجسد الترابي أثر فيه، فلا بد أن يتحقق ذلك في طور غير طور المادة والحس. وهو طور الروح والعقل.

ثانياً: إن أي فكرةٍ عن اللذة والألم الروحيين أو العقليين لا يمكن إفهامها للبشر، إلا أن تضفي على تعابيرها التي تنقلها، الصفات الحسية، أو أن نقربها إلى مداركهم بأمثال حسية من أشياء محسوسة.

ثالثاً: أن الله تعالى في تنزيله المبين، يخاطب الناس جميعاً، دون تمييز بين طائفة مدركة ذات نزعة مثالية، وبين طائفة، ليس لها مثل هذا المستوى، بكلام واحد واسلوب واحد. وأكثر الناس ـ دون شك ـ هم من الطائفة الثانية، الذين تستهويهم الأشياء المحسوسة، وتغريهم الأمور المادية، وبخاصة من كان يعيش منهم في ظروف حياتية قاسية، يتضور جوعاً وعطشاً، في صحراء مجدية لا أشجار فيها ولا جنان، وقفار معطشة لا ينابيع فيها ولا أنهار، تلفحهم حرارة الشمس المحترقة، ويلذعهم لهيب الرمال المستعرة.

لذلك كانت الأوصاف الحسية التي صورها القرآن لشئون الجنة والنار، والثواب والعقاب، تتناسب مع مستوى هذه الطائفة الأمية، وتتفق مع تطلعاتهم وأحلامهم إلى حياة أفضل، وعيش سعيد رغيد، يحقق كل رغباتهم وأمنياتهم، ليكون ذلك دافعاً لهم إلى تقبل الدعوة وانصياعهم إلى تطبيق تعاليمها.

وكان إضفاء الصفات المحسوسة على التعابير القرآنية حول الجنة والنار والجزاء والشئون الأخرى، هي الوسيلة لنقل الفكرة الروحية والعقلية عن الجزاء وشئونه ـ ثواباً وعقاباً ـ في الحياة الثانية، إلى أذهان الناس وعقولهم.

أما الفئة الأخرى المدركة المثقفة ذات النزعة النثالية فليست بحاجة إلى كل

هذا، إذ هي تدرك حقيقة ما تعني تلك الأوصاف القرآنية، وتفهمها على أنها رموز وتمثيل عن اللذة والألم الروحيين غير المحدودين، اللذين لا يتحققان في الإطار المادي الحسي، بل في إطار روحي وعقلي، كما سبق.

وهذه الأمور التي قدمها أصحاب النزعة الروحية، لتأييد وجهتهم حول الجزاء في اليوم الآخر، وأوصافه الواردة في النصوص القرآنية، ما هي إلا احتمالات وإفتراضات لا مثبت لها من نقل أو عقل.

وقد سبقت الإشارة إلى أن شئون الآخرة كلها، هي شئون غيبية، لا تخضع معرفتها للحس أو التجربة.

والعقل من حيث هو وبذاته، لا يملك الحكم على طبيعة الجزاء وشئونه، هل هي مادية محسوسة، أم روحية عقلية.

بل غاية ما يستطيع قوله هنا، أن كلا الأمرين ممكن وجائز. ولكنه مضطر بطريق غير مباشر، تبعاً للنص القرآني الذي سلم منذ الأساس بصدقه وعصمته، إلى الحكم بأن شئون الجنة والنار والثواب والعقاب وكل ما ورد فيها من أوصاف، هي ذات طبيعة مادية وصبغة حسية، لا يمكن تأويلها وصرفها عن ظاهر الدلالة القرآنية دون دليل. ولا دليل. وبخاصة أن هذا الظاهر أصبح من الضروريات القطعية من دين محمد (ص).

ويبدو أن هذه النزعة العقلية أ؛ و الروحية عن شئون الحياة الثانية والجزاء، قد تسربت إلى الفكر الاسلامي على أيدي جماعة من متصوفة الاسلام، الذين تلقفوها بدورهم من خارج دائرة العقيدة الاسلامية، وتأثر بها غير واحد من المفكرين المحدثين.[1]

* * *

ومن المفيد هنا أن نذكر طائفة من النصوص القرآنية الصريحة بالجزاء الحسي المادي.

---

(١) منهم سيد أمير علي في كتابه روح الإسلام

ففي سورة الواقعة يذكر الله سبحانه ما أعده للسابقين المقربين فيقول تعالى:

﴿ على سرر موضونة، متكئين عليها متقابلين، يطوف عليهم ولدان مخلدون، بأكواب وأباريق وكأس من معين، لا يصدعون عنها ولا ينزفون، وفاكهة مما يتخيرون، ولحم طير مما يشتهون، وحور عين، كأمثال اللؤلؤ المكنون، جزاءً بما كانوا يعملون ﴾.

ويذكر سبحانه ما أعده لأصحاب اليمين من الجزاء، فيقول:

﴿ وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين، في سدرٍ مخضود، وطلح منضود، وظل ممدود، وماء مسكوب، وفاكهة كثيرة، لا مقطوعة ولا ممنوعة، وفرش مرفوعة، إنا أنشأناهن إنشاءً، فجعلناهن أبكارا، عرباً أترابا، لأصحاب اليمين ﴾.

ويذكر تعالى ما أعده لأصحاب الشمال الجاحدين بقوله:

﴿ وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال، في سموم وحميم، وظل من يحموم، لا باردٍ ولا كريم ﴾.

ثم يمضي تعالى في ذكر ذلك فيقول:

﴿ ثم إنكم أيها الضالون المكذبون، لآكلون من شجر من زقوم، فمالئون منها البطون، فشاربون عليه من الحميم، فشاربون شرب الهيم ﴾.

ويكرر سبحانه الصورة التي سيكون عليها الأبرار والأخيار يوم البعث فيقول في سورة (هل أتى):

﴿ وجزاهم بما صبروا جنةً وحريراً، متكئين على الآرائك لا يرون فيها شمساً ولا زمهريراً، ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلاً، ويطاف عليهم بآنيةٍ من فضة وأكواب كانت قواريرا، قوارير من فضةٍ قدروها تقديراً، ويسقون فيها كأساً كان مزاجها زنجبيلا، عيناً فيها

تسمى سلسبيلاً، ويطوف عليهم ولدان مخلدون إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤاً منثوراً، وإذا رأيت ثم رأيت نعيمًا وملكاً كبيراً، عاليهم ثياب سندس خضر واستبرق وحلوا أساور من فضة وسقاهم ربهم شراباً طهوراً ﴾.

وهكذا يكرر تعالى ذلك في عدة سور، ومنها سورة (الرحمن) و(الطور) و(الصافات)

ويقول عن المجرمين في سورة الحجر:

﴿ وترى المجرمين يومئذٍ مقرنين في الأصفاد، سرابيلهم من قطران وتغشى وجوههم النار ﴾

وفي سورة إبراهيم:

﴿ من ورائه جهنم ويسقى من ماءٍ صديد، يتجرعه ولا يكاد يسيغه، ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت ومن ورائه عذاب غليظ ﴾

وهكذا سواها من الآيات الصريحة في أن الجزاء الذي يكون للأبرار والفجار يوم القيامة، هو جزاء مادي محسوس.

لكن هذا كله لا ينفي أن يكون هناك جزاء معنوي ونفسي أيضاً، أي أن أولياء الله سينعمون نعيمًا روحياً ونفسانياً بالاضافة إلى نعيمهم المادي الذي سيلقونه في فردوس الله، وأن أعداء الله الآثمين سيعذبون عذاباً روحياً ونفسانياً بالاضافة إلى عذابهم المادي المحسوس الذي سيلقونه يوم القيامة، فيكون جزاء الفريقين يومئذٍ جزاءً مزدوجاً، مادياً ومعنوياً في وقت واحد.

فالله سبحانه في قرآنه العظيم يصف أهل الجنة وما أعده لهم، وما هم عليه من غبطة وحبور، وسرور، فيقول في سورة الزخرف: ٧٠ :

﴿ ادخلوا الجنة انتم وازواجكم تحبرون ﴾

ويقول في سورة التوبة: ٧٢:

﴿ ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر.. ﴾

ويقول في سورة السجدة: ١٧ :

﴿ فلا تعلم نفس ما أُخفي لهم من قرة أعين. ﴾

ويقول في سورة آل عمران: ١٧٠ :

﴿ فرحين بما آتاهم الله من فضله.. ﴾

ويقول في سورة الإنسان: ١١ :

﴿ .. ولقاهم نضرة وسروراً ﴾

إذن: هناك حبور وغبطة وفرح وسرور، وهناك رضوان الله وهو أكبر نعيمًا من المساكن الطيبة في جنات عدن، وهو وراء النعيم في الجنة. إن كل هذا من الشئون النفسية والنعيم الروحي.

والناس في ذلك اليوم في درجات متفاوتة، بعضها أرفع من بعض، وتختلف بحسب سمو الأعمال وعمق الإيمان والإخلاص.

قال تعالى في سورة الأحقاف: ١٩ :

﴿ ولكل درجات مما عملوا ﴾

وقال في سورة لإسراء: ٢١ :

﴿ وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا ﴾

وهذا يعني أن هناك فوارق متباعدة بين الشقي والتقي، وبين المطيع والمقصر، ويومئذٍ يأكل الندم والحسرة قلوب الذين فرطوا وأجرموا، ويعذبون بنار الخزي والعار، والشعور بالخسران والغبن أشد عذاباً من العذاب المادي.

قال تعالى في سورة التغابن: ٩ :

﴿ يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن.. ﴾

وقال أيضاً في سورة الأنعام: ١٢٤

﴿ سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذابٌ شديد.. ﴾

وقال في سورة الزمر: ٥٦

﴿ أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله.. ﴾

وقال في سورة الشورى: ٤٥

﴿ وتراهم يعرضون عليها خاشعين من الذل ينظرون من طرف خفي ﴾.

فهناك تكوى قلوب المجرمين المفرطين بالحسرة والذل والصغار، وبشعورهم بالتفريط والعصيان وما جره ذلك عليهم من الخسران وتضييع ما أعده الله لهم لو كانوا من المطيعين السعداء.

وفي الحديث عن رسول الله (ص):

«ما من عبدٍ مؤمنٍ يدخل الجنة إلا أُري مقعده من النار لو أساء، ليزداد شكراً. وما من عبدٍ يدخل النار إلا أُري مقعده من الجنة لو أحسن، ليزداد حسرة»[1]

إننا نتمثل رجلاً أملى الله تعالى له، ومتعه بجاه عريض، وحياة واسعة، ونفوذ ومكانة وسلطان، أعرض عن الله وكفر به، وطغى وتجبر، يجد نفسه يوم القيامة ذليلاً صاغراً، مصفداً بأغلال ذنوبه، قد حطم الذل والصغار كبرياءه، وملأت الحسرة والندامة نفسه بالألم والعذاب، ويجد إلى جانبه إنساناً كان مغموراً مسكيناً في دنياه، لا يؤبه له، من اولئك المعذبين في الأرض، كان ينظر إليه باحتقار وامتهان، قد حباه الله يوم الجزاء ـ بفضل أعماله الصالحة ـ الدرجة العالية من نعيمه، ووهبه المزيد من كرامنه ورضوانه. فأي عذاب نفسي سيعانيه ذلك الرجل، وأي حسرة تأكل قلبه وتحرقه بنارها؟

(١) أنظر سفينة البحار م ٢ ص ٣٠٥.

إن كل ما ورد في القرآن الكريم من عبارات الخزي، والصغار، والذل، والغبن، والخسران، والحسرة وما إليها، مما سيصيب الفجرة والكفرة يوم القيامة، ما هي إلا تعبير عن تلك الآلام النفسية، والعذابات المعنوية، التي سيلقونها، يحترقون بها، كما يحترقون بنار جهنم فعلاً.

* * *

أما بعد فإني حرصت - جهدي - على ان تكون الموضوعية، هي المنطلق الأساسي لدراسة قضايا العقيدة الإسلامية الرئيسية، التي هي موضوع هذا الكتاب، وهي: الخالق، والنبوة، والآخرة، من حيث هي مبادىء لهذه العقيدة، دون الاستطراد فيها إلى سواها، ودون الدخول في تفاصيلها، وبخاصة قضية الحشر والجزاء، لأن ذلك سيضعنا على طريق طويل متشعب، يتطلب وقتاً كبيراً، وجهداً كثيراً لبلوغ نهايته، قد لا نملك منه شيئاً الآن.

وحرصت أيضاً على توضيح الأفكار المطروحة الجديدة، وموقفها من الدين والعقيدة، سواء أكان سلباً أم إيجاباً، وما فيها من نقص ومعائب، وما عليها من مآخذ وملاحظات. لذلك حاولت إبراز ذلك بصيغ مختلفة، لجلاء ما فيها من غموض وتعقيد، والله سبحانه وحده ولي كل نعمة، وصاحب كل حسنة.

مصادر الكتاب

١ ـ الظاهرة القرآنية ـ مالك بن نبي ترجمة عبد الصبور شاهين

٢ ـ عرض موجز للمادية الديالكتيكية ـ بودو ستنيك وباخوت

٣ ـ فلسفتنا ـ السيد محمد باقر الصدر

٤ ـ الإسلام يتحدى ـ وحيد الدين خان ـ ترجمة ظفر الإسلام خان

٥ ـ الدين في مواجهة العلم

٦ ـ الله يتجلى في عصر العلم ـ نخبة من العلماء الأميريكيين ترجمة الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان

٧ ـ أسس الإشتراكية العربية

٨ ـ الطريق إلى الإشتراكية العربية ـ الدكتور عصمت سيف الدولة

٩ ـ الحتم والحرية في القانون العلمي ـ أحمد إبراهيم الشريف

١٠ ـ الموسوعة الفلسفية ـ وضع لجنة من السوفيات

١١ ـ المعجم العلمي المصور ترجمة سمير كرم

١٢ ـ نقد الفكر الديني ـ الدكتور جلال صادق العظم

١٣ ـ التكامل في الإسلام ـ الأستاذ أحمد أمين النجفي

١٤ ـ القرآن ـ محاولة لفهم عصري ـ مصطفى محمود

١٥ ـ التفسير الكاشف

١٦ ـ الإسلام بنظرة عصرية الشيخ محمد جواد مغنية

١٧ ـ التوحيد والولاية

١٨ ـ شبهات الملحدين

١٩ ـ كنز الفوائد ـ لأبي الفتح الكراجلي

٢٠ ـ كتاب التوحيد ـ للصدوق أبي جعفر القحي
٢١ ـ رسالة التوحيد ـ للشيخ محمد عبده
٢٢ ـ حياة الفكر في العالم الجديد ـ الدكتور زكي نجيب محمود
٢٣ ـ على أطلال المذهب المادي ـ محمدفريد وجدي
٢٤ ـ كشف الفوائد
٢٥ ـ شرح التجريد للعلامة الحلي الحسن بن المطهر
٢٦ ـ تهافت الفكر الإشتراكي للدكتور محمد عزت نصر الله
٢٧ ـ جبروت العقل ـ جلبرت هايت ـ ترجمة فؤاد صروف
٢٨ ـ الإعجاز العددي للقرآن الكريم ـ الدكتور عبد الرزاق نوفل
٢٩ ـ مجلة عالم الفكر
٣٠ ـ المجلة الإجتماعية اللبنانية
٣١ ـ مجلة العربي
٣٢ ـ مجلة الدراسات الأدبية.
٣٣ ـ مجلة الفيصل.
٣٤ ـ جريدة النهار اللبنانية.
٣٥ ـ جريدة الأنوار اللبنانية.

محتويات الكتاب

الفصل الأول ويشتمل على :

الفصل الثاني يشتمل على :

الفصل الثالث يشتمل على:

الفصل الرابع يشتمل على:

الفصل الخامس في النبوة ويشتمل على:

الفصل السادس في الآخرة ويشتمل على:

طُبِعَ عَلَى مَطَابِعْ

مُؤسَّسَة عِزّ الدِّين للطبَاعَة وَالنشر

هاتف : ٢٧٣٦٣٦ - ٢٧٥٥٣٢ - ٢٧٥٥٦٣ - ٢٧٥٨٦٧ - ص.ب : ١٣/٥٢٥١ - بيروت - لبنان